ألفرد نورث هوايتهد

كيف يتكوّن الدين؟

ترجمة وتقديم:

رضوان السيِّد





كيف يتكوّن الدين؟




مكتبة
الفكر الجديد

ألفرد نورث هوايتهد

كيف يتكوّن الدين؟

ترجمة وتقديم:

رضوان السيِّد

التنوير



الكتاب: **كيف يتكوّن الدين؟**

المؤلف: **ألفرد نورث هوايتهد**

ترجمة وتقديم: **رضوان السيِّد**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

آذار / مارس 2017

ISBN 978-614-418-356-4

طبع في لبنان

Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2017 Beirut



المحتويات




مكتبة
الفكر الجديد

في التقديم

يقول هوايتهد (1861-1947): «إن الدين العقلاني هو الذي تنتظم عقائده وشعائره، والتي جرت إعادة ترتيبها، بهدف أن تتحول إلى عنصرٍ أساسٍ في نظام حياة - وهو نظام حياة يتمتع بالفكر المستنير، وبالتركيز على السلوك من أجل غايةٍ عليا، تقتضي مصيرًا أخلاقيًّا، وتظل متناسقة العناصر».

مع المنهج التطوري في فهم الدين أصولًا ووظائف، ومع ألفرد نورث هوايتهد A.N Whitehead، بلغ هذا المنهج ذروته أو أفضل نتائجه، وهذا المنهج على المشكلات والإشكاليات الكبرى التي حفل بها يقوم في المجال الديني على مقولتين: مقولة الديانات العالمية، ومقولة التوازي والتداخل بين التطور الديني والتطور الإنساني، ومن ضمنه التطور المعرفي. في المرحلة الأولى، مرحلة المجتمعات القبلية التكوين، تلعب الشعائر والاحتفالات الطقسية والأضحيات والأساطير أدوارًا جامعةً وموحدةً لما تثيره من عواطف ومشاعر التضامن. وفي هذه المرحلة التي تتضمن عناصر عقلانية وغير عقلانية، قد يكون هناك خلط بين السحر والدين. بيد أن التمايز يحصل بسرعة، والسرعة عند هوايتهد تتناول ستة آلاف عام وأكثر؛



وذلك لأن التطور الإنساني (ومنه الدين) هو مُضِيٌّ إلى الأمام، بينما السحر هو استلهام للماضي في تعويذاته ولاعقلانيته. وهذا لا يعني أنه خلال آلاف الأعوام ما كان هناك تطور عقلاني يشمل من ضمن ما يشمل الدين. فالأمم المتحضرة في آسيا وأوروبا حققت قفزات لهذه الجهات كلها. وبالوسع القول إن آسيا وخلال أربعة أو خمسة آلاف عام قدمت أكثر الأفكار غنًى وتنوعًا. إنما في الألفي عام الأخيرة فإن أوروبا قادت التطور الديني باتجاه الدين العقلاني(!).

تبدأ العقلنة في الدين في مراحلها المبكرة بأهل النبوة والاصطفاء، الأصوات الصارخة في البرية. ومع أن هذا النزوع يقل أو ينذُرُ فيما بعد. لكنه حتى ضمن الديانات المعاصرة ينبغي أن تستمر الظاهرة وإن على قلّة أو تعود البربرية أو تنتصر الروتينية القاتلة. إن هذا التطور العالي الوتيرة باتجاه الدين العقلاني هو الذي تمثل في التقاليد الدينية الثلاثة الكبرى. لقد تمددت ديانات القبائل والجماعات إلى حدود العقلانية. وفي العالم الغربي يبدو ذلك في المراحل الأخيرة لعالم الدين في الدولة الرومانية. أما التقاليد الدينية الكبرى أو الرؤى العالمية للدين فهي: المفهوم الشرق آسيوي، الذي يقول بنظام غير شخصي للعالم، ويتطابق العالم مع ذلك النظام أو أن النظام نفسه هو الذي شكّل العالم. والمفهوم السامي، والذي يقول بوجود ذات مشخَّصة متفردة، والتي يمثل وجودها الحقيقة الأصلية، وهي مطلقة الحضور وضروريته، وخالقة الكون ونظامه. والمفهوم التجسيمي. والإله بحسبه عبارة عن ذات، يمكن وصفها بحسب المقولة السامية.



بيد أن العالم الحقيقي يمثل مرحلة ضمن الكل الشامل. أو أنه جزء من الوجود الإلهي. فإذا كان وصف الإله في هذا التصور يشبه الرؤية السامية، فإنه في نهاياته أو طرفيه يتلاقى مع الرؤية الشرق آسيوية.

إن المفهومين السامي والشرق آسيوي متعاكسان، وكل محاولةٍ للتقريب بينهما توصل إلى تعقيدات في الفكر، ويمكن للمفهوم السامي أن يذوب في المفهوم الشرق آسيوي. ويرى هوايتهد هنا أنه في بعض البلدان المحمدية (مثل إيران) فإن الوحدانية ذابت في التجسيم أو وحدة الوجود في الكثير من الأحيان!

وهوايتهد رجل الفيزياء والرياضيات، وزميل برتراند راسل في بحوث القواعد المنطقية للرياضيات، في العقد الأول من القرن العشرين، مفتون بالدين البوذي لجهة انتظامه الشديد أو تماهي العالم أو إلكون مع الذات العليا التي تسود النظام ولا تصنعه؛ شأن الرؤية السامية. لكن العبقرية المسيحية من وجهة نظره هي الأساس في عمليتها الخَلَّاقة أو تطورها المستمر باتجاه الأعلى والأكثر قيمة وخيرية. وبعبارة أخرى، فإنّ أهمية المسيحية تكمن في حيويتها المفارقة للمفهوم السامي للإله الأوحد والمتفرد. إذ إن المفهوم السامي للإله إنما يعاني من أمرين اثنين: أن تصوره يظل خارج العقلانية، وأنه لا يمكن الاستدلال عليه أو البرهنة على وجوده. فالدليل الوجودي والذي قال به القديس أنسيلم وجدّده ديكارت (واجب الوجود) لا يقول به معظم اللاهوتيين. وهنا يذكر هوايتهد الكاردينال مرسيه الذي ما اقتنع بهذه الطريقة (المنطقية)



في الاستدلال. المسيحية الخلّاقة إذن والمغادِرة للتقليد السامي والماضية إلى أعلى تتمثل في إنجيل يوحنا: الله محبة. وقد كان ذلك خيرًا على المسيحية ورقيّها، إذ إن يوحنا الأفلاطوني، أفضل من بولس الذي عاد جزئيًا للتصورات السامية.

لا يحب هوايتهد التقليد السامي أو الرؤية السامية (اليهودية والمسيحية) لأنها تضع الله خارج مدارك العقول، ومقطوع الصلة الوجودية بالكون المخلوق. وإن اعترف لذلك التقليد بأنه وقع في أساس الترقّي بمقولة الإله وفكرته. لكنه يعود فيأخذ على المسيحية المعاصرة معاناتها من الانحطاط لأنها اشتغلت من جديد وبقوة على الرؤية السامية، ثم إنها طرحت تصورات سهلة ذات نزوع ليبرالي لجعل المسيحية بدون أشواك: «هناك سهولة كبيرة سائدة في التفكير اللاهوتي. في حين أن الفيزياء الحديثة لا تُشعرنا بوجود السهولة والبساطة في العالم..»!

هوايتهد يريد التجريد في كلمات، لأن المصطلحات والمفاهيم الأساسية لا يمكن فهمها إلا في سياق ميتافيزيقي أو رياضي، وهذا ليس قصرًا على الدين، بل وهو داخل في مقولات الفيزياء وفرضياتها أيضًا. لكن هذا التجريد يصبح قاتلًا أو جامدًا إن لم يكن هناك تعالق بين الحقيقة والميتافيزيقا أو بين التجريدي والعيني. وهو الأمر الذي ينبغي ملاحظته في كل المجالات. لا يمكن أن نضع اللاهوت قبل العلم، ولا أن نضع العلم قبل اللاهوت. إن الدين ينجز إسهامه الخاص من خلال الخبرة المباشرة. والخبرة المباشرة هي التي تهب (وبواسطة الدين) للحياة معنى. فإسهام الدين يتمثل في الاعتراف بأن



وجودنا ليس مجرد أحداث تتوالى. إن الدين هو الإدراك المباشر أنه بعد السعادة وبعد الاستمتاع، هناك ما هو حقيقي، وما هو مُنْقضٍ. ونوعية التطور الخلَّاق في عالم الإنسان والكون هي قيمة أو حقيقةٌ لا تموت، وهي تسهم في النظام الذي يُمدُّ العالم بالمعنى.

ما هي الميتافيزيقا إذن؟ هي العلم الذي يطمح لاكتشاف الأفكار العامة، والتي تكتسب أهمية فائقة عندما نعمد لتحليلها. وقد يتوهم العلم أنه يستطيع الاستغناء عن الميتافيزيقا، لأنه يستطيع الاكتفاء بالوصف السطحي للظواهر ولو مؤقتًا. أما الدين فلا يستطيع ذلك لأنه يمثل الرغبة العميقة للروح. العلم يستطيع الاكتفاء بالتصديق الساذج. أما الدين فهو يحتاج للتسويغ. ولذلك فإن أزمنة الدين هي ذاتها أزمنة العقلانية. إن لدينا ثلاثة عناصر أو مبادئ تدخل في هذا التعالق بين الميتافيزيقا والحقيقة: الحيوية الخلَّاقة التي على أساس منها يكتسب العالم طبيعته خلال التحول باتجاه الجديد. وأفق الأشياء المثالية أو الأشكال، وهي في الأصل ليست حقيقية، ولكن بسبب علائق وتعلقات ذات أهمية فإنها تجد مثالات لها في الحقيقي. وأخيرًا الذات الفردية الحقيقية لكن غير الزمانية والتي بسبب حيويتها الخلَّاقة تتحول إلى حرية معينة. وهذا الكائن الحقيقي لكن غير الزماني هو الذي نسميه: الله. وهو المبدأ الأعلى في الديانات العقلية.

إن الله هو ضمانة النظام في الكون والعالم. والنظام نفسه فيه العناصر المادية التي تجري فيها «العمليات الخلَّاقة» باتجاه التطور إلى أعلى أو



البقاء في الحد الأدنى من التطور وبالتالي الزوال. وتعلو الأشياء المادية الأشكال أو الصيغ أو العقول أو المثالات التي هي تجريدات لعالم الواقع الشديد التغير. بيد أن هذه الفكرة الأفلاطونية ـ الفيثاغورية، تتجه نحو الجبر الكامل، فكيف يحلّ الدين مسألة الشر في العالم، إذا كان هذا الشر جزءًا من طبيعة العالم. إن الفهم ليس سهلًا إذا التزمنا الرؤية السامية القائلة بالله المتفرد وكلي القدرة، وخالق كل شيء ومقدِّره. على أن هذه الرؤية هي ذاتها القائلة بالعناية والضمانة، وتعتبر الله مصدر كل خير. هنا يعرض هوايتهد أصل المشكلة وتداعياتها على النظام الأخلاقي، ورؤية الله. ويدرس المشكل والحل الديكارتي، كما يتعرض لعلائق الدين بالنظام الأخلاقي عند كانط. ويعتبرِ هوايتهد أن الشر متقلقل وغير مستقر. وذلك ناجم عن طبيعته الدنيا غير المتطورة والمعاكسة للمثالات والأشكال العالية. وهو وإن لم يوافق ديكارت في أن الشر عرض والخير جوهر، بالنظر لطبيعة الله؛ فإنه يضع ثقته في أمرين: العملية الخلَّاقة أو التطور المستمر أو الخلق المستمر باتجاه الأعلى، وبضمانة الله وعنايته. لكن المؤلف لا ينسى عمله الكبير في الفيزياء والرياضيات، فيعود للقول إن المثال هو الانتظام في سياق التطور الإنساني والكوني العالي، وهذا الانتظام هو الله. وهذه صوفية أخلاقية أو ميتافيزيقية.

الله عند هوايتهد ليس هو العالم إذن مثلما تقول الرؤية الشرق آسيوية ورؤية وحدة الوجود. لكنه هو قيمة العالم ومعناه. وهو يحضر في العمليات الخلَّاقة، كما أنه الذي بحكمته يشترط على، ويحدّد كل أشكال النظام.



محاضرات هوايتهد الأربع هذه مهمة في مجال الرؤية التطورية العلمية لجوهر الدين ومساره. ومع أن هذه الرؤية، عادت سائدة؛ فإنها ثبتت مقولة الديانات العالمية (وإن ما زالت تقول بتفوق المسيحية)، وربطت الدين بالعلم البحت ربطًا محكمًا، وزعزعت الفكرة التي كانت سائدة عن التعاكس بين الدين والتطور العلمي عندما جعلت لكليهما «ميتافيزيقا» متلاقية وغير متباينة أو متضاربة.

يقول نورثروب في تأبينه لهوايتهد: «باستثناء لايبنتز وأرسطو، ما عرف العالم علماء كبارًا اشتغلوا في مجالات شتى، وكانوا فيها جميعًا مبدعين وعميقين وأصيلين؛ غير هوايتهد...»!

عمل هوايتهد بين 1894 و1910 في كمبردج في وضع القواعد المنطقية للرياضيات. وبين العامين 1910 و1924 درّس في جامعة لندن. ومنذ العام 1924 وحتى وفاته عام 1947 عمل أستاذًا لكرسي الفلسفة الحديثة بجامعة هارفرد. من أعماله: مشروع لكوزمولوجيا الكون، ومغامرة الأفكار، والعلم والعالم الحديث.

رضوان السيد

بيروت، في 1/ 12/ 2016




مكتبة
الفكر الجديد

تمهيد

يتكّون هذا الكتاب من أربع محاضرات عن الدين. وهي محاضرات ألقيتها في شباط/ فبراير عام 1926 في King's Chapel، ببوسطن. إن خط التفكير الذي اتبعته في محاضراتي بكرسي Lowell في العام الفائت، والتي ظهرت في كتاب بعنوان: العلم والعالم الحديث، والتي كانت معنية ببحث إشكاليات العلوم الحديثة، هو نفسه الذي اتبعته في هذه المحاضرات عن الدين. والكتابان مستقلان بالطبع، لكنهما ومن خلال اتباع المنهج نفسه، يضيء أحدهما على الآخر. وذلك لأنّ نمط التفكير نفسه يظهر مطبقًا في الحالتين.

إن هدف هذه المحاضرات، كان عرض تحليل متماسك للعوامل المتعددة والمؤثرة في الطبيعة الإنسانية. وهي العوامل التي عندما تعمل معًا؛ فإنها تفعل في تكوين الدين. ثم إن التحولات الدينية إنما تحدث بالارتباط مع المتغيرات العلمية. وقد قصدت من وراء إبراز هذا الترابط لفت الانتباه الى أن تلك العناصر الثابتة في الدين بحسب إدراكنا، إنما يبدو ثباتها ضمن النظام العام للعالم، والذي بدون تأمل عناصره لا يمكن إدراك متغيرات ذاك العالم.

ألفرد ن. هوايتهد

جامعة هارفرد، 13 آذار/ مارس 1926




مكتبة
الفكر الجديد

المحاضرة الأولى

الدين في التاريخ

1 - تعريف الدين:

إنّ الذي يعنيني في هذه المحاضرات الأربع التحدث عن مسوِّغات الإيمان الديني، وكيف تبرر المقولاتُ الدينيةُ ذاتها، وفي هذا السياق يعرض السؤال الذي يطرحه كلُّ جيلٍ بصيغةٍ أو صِيَغٍ جديدة، وخصوصية الدين تتجلى في أنّ موقفاً الإنسان منه دائم التغير والتحول. إنّ ما أعنيه بذلك يبدو أكثر وضوحًا في تلك المفارقة بين الدين والحقائق الأساسية للعمليات الحسابية؛ فمنذ أزمنة ما قبل التاريخ، بدأ العقل الإنساني يستخدم مقولاتٍ حسابية بسيطة. وخلال التاريخ كُلّه سادت المقولة التي لا يمكن المنازعة فيها وهي أنّ 2+2=4، هكذا دائمًا وفي المعرض الذي يبدو فيه الأمر مهمًا. ونحن نعلم جميعًا ماذا تعني هذه المقولة، كما نعرف طرائق تطورها؛ لكنّ تطورها التاريخي لا يؤدّي إلى إيضاحها بأي سبيل.

بيد أننا نجد أنفسنا في أقصى درجات الشك فيما يتصل بما تعنيه المقولات بالنسبة للدين؛ فليس هناك اتفاقٌ على تعريف الدين



بشكل عام، وماذا يعني الدين الحقيقي، والآخَر المزيف. كما أنه ليس هناك إجماعٌ على ماذا تعنيه الحقائق الدينية السائدة، ولا اتفاق من جهة ثانية على ما تعنيه الحقيقة في الدين. وبسبب ذلك كلّه يصبح مطلوبًا اعتبار الدين واقعةً حاضرةً وقائمةً في كل مكانٍ على مدى التاريخ الإنساني، ويصبح مطلوبًا أيضًا أن ندرس تلك الواقعة من أجل التأكد من إمكان مناقشة المبادئ العامة، وإمكان الفهم الصحيح لها.

وهناك مفارقةٌ أُخرى أيضًا، فالانصراف إلى العموميات في النقاش يُبقي الأمور مشكوكًا فيها، وما يتعرض للشكّ يفقد قيمته في غالب الأحيان، في الظروف التي تبدو متشابهة، وأنا أتحدث هنا عن الحقائق العامة. فنحن نتجنب في العادة أن نعلّق تصرفاتنا على مبادئ عامة، تبدو غير مؤكَّدة. فعندما لا نعرف ما هو الناتج من 69 أو 67 فإننا لا نمضي للتعامل فيهما إذا كان ذلك التصرف يفترض معرفة الناتج والنتيجة. إنّ هذه الأُحجيّة الحسابية الصغيرة يمكن تركها جانبًا إلى أن تُجمع وتوضَع في سياق، وتفترض سعيًا وجهدًا للتوصل إلى نتيجةٍ من ورائها؛ بيد أننا إذا نظرنا إلى العلاقة بين الدين والحساب؛ فإننا لا نجد المقاييسَ ذاتَها؛ فالإنسان يستخدم الحساب، والإنسان متديّن في الوقت نفسه. وبالطبع فإنّ الحساب هو جزءٌ من طبيعتنا، التي من المسلَّم به أنها تضم عدة أمورٍ وأشياء؛ بيد أنّ أشياء الطبيعة هذه تبدو علائق ضرورية، وليست قوةً مغيِّرة. إنما لا يبدو أنّ أحدًا من خلال إيمانه بجدول الضرب يعتبر (وجوده



الإنساني) مسوَّغًا. لكن، وإلى حدٍّ ما؛ فإنّ التسويغ (أو الاقتناع) هو أساس إيماننا. وهذه هي الحقيقة الدينية العليا، التي تطهِّر الداخل الإنساني. وطبيعتنا وأخلاقنا تتطور بحسب تطور إيماننا. إنها الحقيقة الدينية العليا التي لا ينجو منها أحد؛ فالدين هو قوة الإيمان، والذي يصفّي الدواخل. وبسبب ذلك، صارت الاستقامة هي رأس الفضائل الدينية، وهي استقامةٌ داخليةٌ عميقة.

إنّ الدين إذن ـ وبحسب مقولاته واعتقاداته ـ هو نظامٌ للحقائق العامة، التي تؤدي إلى تغيير في الأخلاق والسلوك، إذا أُخذت على محمل الجدّ، وإذا عاشها المؤمن باقتناع عاطفيٍّ عميق وحي. ففي المدى الطويل، تتشكل أخلاقنا، ويتشكل سلوكنا الحياتي، استنادًا إلى قناعاتنا الذاتية. فالحياة الدينية في الأصل هي واقعةٌ داخلية، وهي تعلّل ذاتها بذاتها، ثم إنها بعد ذلك واقعة خارجية، تتصل بالآخرين. والسلوك الحياتي الخارجي يتأثر بالبيئة والمحيط؛ بيد أنّ نوعيته الباقية ـ والتي تقوم عليها قيمته النهائية ـ تتأصل في الحياة الإنسانية الداخلية، والتي تُعنى بتحقيق الذات (وإنتاج معنى الوجود). فالدين هو الفن والنظرية للحياة الإنسانية الداخلية، ما دام الإنسان نفسه هو الذي يشكّل قناعته به، ومن هذه الطريق يصبح جزءًا من طبيعة الأشياء (عنده أو بالنسبة له). وهذا التحديد للدين ومعناه يتناقض مع النظرية القائلة: إنّ الدين بالدرجة الأُولى هو واقعة اجتماعية. وبالطبع فإنّ الوقائع الاجتماعية مهمةٌ جدًّا للدين؛ لأنه ليس هناك وجودٌ مجردٌ ومطلقٌ له. لا يمكن تجريد المجتمع



من الناس أو فصلهم عنه، وقسم كبير من علوم النفس هي علوم نفس القطيع؛ بيد أنّ كلَّ الأحاسيس الجمعية تدعُ الحقيقة الأساسية المخيفة دونما مسٍّ أو تشكيك، وهي أنّ الوجود الإنساني الذي يعي ذاته بذاته يبقى متوحدًا. والدين هو ذلك الأمر الذي يصنعُهُ الفرد في وحدته ومنها، وهي تمرّ في تطورها إلى بلوغ الامتلاء والكمال بثلاث مراحل: إنها العبور من الله إلى الفراغ فإلى الله. ومن الله إلى عدوّ الله. ومن العدو إلى الله الرفيق. وهكذا فالدين يعني التوحُّد والانفراد، والذي لا يمر بالوحدة؛ فإنه لن يكون متدينًا أبدًا. أما الحماسات الجماعية، وحركات الإحياء، والمؤسسات، والكنائس، والأناجيل، وأشكال السلوك؛ فإنها جميعًا صيغٌ منقضية، وقد تكون هذه المظاهر مفيدة أو مضرة. وقد تنتج هذه الظواهر والمظاهر من أوامر عليا أو قد تقتضيها احتياجاتٌ عابرة؛ بيد أنّ الغائية الدينية تقع وراء ذلك كلّه.

إنّ الأمر الذي يدفع لظهور الدين إذن، هو القيمة الفردية للأخلاق؛ لكنّ القيمة قد تكون إيجابية وقد تكون سلبية، وليس من الضروري أن يكون كلُّ دين أمرًا جيدًا. بل قد تكون بعض الأنظمة الاعتقادية شديدة السوء، فحقيقة وجود الشر تشير إلى أنه جزءٌ في نسيج هذا العالم، وأنه من ضمن طبيعة الأشياء وجود قوةٍ ضاربةٍ للقيم. وفي خبرتنا الدينية، يمكن أن يكون الإله الذي اطمأنّ إليه بعض الناس إلهًا للدمار، الكائن الذي تترتب على أعقابه خسارةُ الحقيقة ذات المعنى. وهكذا ففي دراستنا للدين لا ينبغي أن تسيطر



علينا الفكرة القائلة: إنّ كل اعتقادٍ هو خيرٌ بالضرورة. وإن حدث ذلك فسيكون خديعة كبرى؛ فالأمر الفاصل في هذا الشأن هو الأهمية المتعالية، وحقائق هذه الأهمية تظهر بشكلٍ واضحٍ جدًّا عندما نحيلُ على التاريخ (وتجاربه وظواهره).

2 - ظهور الدين:

يتمظهر الدين في التاريخ الإنساني، من خلال أربعة أبعادٍ أو تعبيرات، وهذه الأبعاد هي: الشعائر، والمشاعر، والإيمان، والعقلنة. فالدين في تمظهراته يعني شعائر منظمة، ويعني أشكالًا محددةً ومنضبطةً من الأحاسيس والمشاعر ويعني أيضًا تعابير محدَّدة عن الإيمان أو الاعتقاد. وهذه التمظهرات جميعًا تنتظم في منظومةٍ متناسقة ومتماسكة تتلاءمُ عناصرها فيما بينها؛ بيد أنّ هذه الأبعاد أو التمظهرات لا تمارس التأثير نفسه في كل الأزمنة والتجارب التاريخية؛ فالفكرة الدينية ظهرت بالتدريج في الحياة الإنسانية، وكانت في البدايات منفصلةً تمامًا عن الاهتمامات والمصالح الإنسانية. ولائحة التمظهرات هذه تقع في اتجاهٍ معاكسٍ لعمق أهميتها الدينية: الشعائر أوَّلًا، ثم المشاعر والأحاسيس المتحمسة، ثم الإيمان، وأخيرًا التعقيل أو العقلنة. وهذا الظهور المرحلي للدين نشأ وتطور بالتدريج، وقد تبلور نتيجة تقوية عوامل الفعالية. وربما كان خطأً اعتبارُ أنّ الأبعاد المتأخرة ما كان لها وجودٌ في البدايات، بالطبع كان لسائر الأبعاد وجود بهذه الدرجة أو تلك؛ لكن عندما نعود إلى الوراء كثيرًا نجد أنّ التصديق أو الإيمان والعقلنة ما كانت



لهما تلك الأهمية، كما أنّ الأحاسيس والمشاعر نتجت في الغالب عن الشعائر، ثم صارت المشاعر على رأس العوامل، وصارت الشعائر قائمةً على خدمة المشاعر، وأخيرًا يتدخل الإيمان أو الاعتقاد باعتباره مفسِّرًا لذلك المجموع من الشعائر والمشاعر. ومن خلال ظهور الاعتقاد نستطيع أن نلمس بذور العقلنة، وعندما يستقر الاعتقاد وتستقر العقلنة تعود الوحدة المتفردة إلى الظهور، باعتبارها المسوِّغ والمعلِّل لأهمية الدين. إنّ المشروعات الدينية الكبرى - كما تظهر في عوالم الإنسانية المتحضرة - هي مشاهد وتمظهرات لهذه الذاتية المتفردة. فبروميثيوس المربوط إلى صخرة، ومحمد المتحنث والباحث في الصحراء، وتأملات بوذا، والإنسان الوحيد على الصليب، كلُّ تلك التوحدات إنما تشير إلى عُمق الروح الديني، عمق الإحساس بالوحدة والوحشة والانتراك، حتَّى من الله.

3 - الشعائر والمشاعر:

تعود الشعائر والطقوس إلى المراحل المبكرة من حياة البشرية، ويمكن مراقبة تلك الطقوس لدى الحيوانات في حيواتها الفردية، وأكثر في تطورها الجماعي. والشعائر أو الطقوس هي التي يمكن تعريفها بأنها العادات والأفعال السلوكية التي ليست لها أهمية في بقاء الوجود الفيزيقي للكائن الفاعل أو المتحرك، ومن ذلك رفوف العصافير المرتفعة نحو السماء. وفي أوروبا لدينا في غربان الحصاد شواهد شاخصة على هذه الواقعة. فالشعيرة أو الطقس



تعني ذلك النشاط العضوي الزائد عن الحدّ والذي ليس ضروريًّا؛ لكنه يُشعر القائم به بالراحة والسرور. وهي نتاج الميل أو تصبح نتاج الميل من جانب الأجسام الحية لتكرار حركاتها، وبذلك تصبح التصرفات التي يُقامُ بها من أجل الحصول على الطعام أو الصيد أو فعل شيء نافع؛ تصبح تلك الحركات المرافقة لهذه العمليات بمثابة تكرار من أجل التكرار. وتكرار تلك الحركات يبعث على السرور، ويستحدث ذلك الشعور بالإنجاز والنجاح. وهكذا ومع الوقت، صارت الأحاسيس ترافق الشعائر أو الطقوس، ثم إنّ الشعيرة يصبح أداؤها مستحبًّا بسبب الارتباط بالمشاعر المُريحة، ويُصارُ إلى التطوير والتجميل والتدقيق. وبذلك يتحول البشر إلى فناني طقوس، وقد كان اكتشافًا هائلًا أنّ الإنسان يستطيع إيقاظ مشاعر، دون أن تكون لذلك ضرورة بيولوْجية؛ فالمشاعر تجعل من الأجهزة الإنسانية أكثر حساسية. وبذلك - ومن دون قصد - صار بالوسع خلق أو إنتاج تأثيرات عضوية تتناسب مع المشاعر التي أثارتها، وليست لها في الأصل ضرورات عملية. وهكذا فإنّ الإنسانية - ومن خلال المغامرة والفضول - صار بوسعها التحكم في المشاعر والأعضاء.

ومن هذا العرض كلّه يتبين أنّ الدين واللعب يملكان الأصل نفسه فيما يتعلق بالشعائر والطقوس. فالطقس هو عملٌ على إثارة المشاعر، والطقس المتكرر يمكن أن يتحول إلى لهو أو إلى دين، وذلك بحسب الإثارة التي يُحدثُها في المشاعر والأحاسيس. وحتى



في الأزمنة الحديثة نسبيًّا من مثل الإغريق في القرن الخامس قبل الميلاد؛ فإنّ الألعاب الأوليمبية كانت لها خلفيات دينية، والعبادات الديونيسية في أتيكا كانت تنتهي بمسرحيةٍ ساخرة. وفي العالم المعاصر فإنّ اليوم المقدس أو العطلة الاحتفالية هما مناسبتان متقاربتان، وبالطبع فإنّ الطقس ليس الصيغة الوحيدة لإنتاج مشاعر صناعية؛ فالمخدرات تنتج ذلك أيضًا.

4 - الإيمان:

لا تستطيع الشعائر والمشاعر أن تستقرّ إن لم تتصل بالعقل. وكذلك فإن الفكرة المجردة لا تستطيع الاستقرار والاستمرار استنادًا الى علائق المشاعر بالشعائر. وهذا الأمر يصحّ حتى مع الاعتراف بالسايكولوجيا الخفية للشعوب البدائية؛ لأن الفكرة شديدة التجريد لا تدخل الى الذهنية الواعية لتلك الشعوب. إن الأسطورة هي التي ترضي حاجات العقلنة القادمة. يلاحظ الناس أنهم عندما يمارسون الشعائر والطقوس؛ فإن تلك الطقوس تأتي معها بالأحاسيس والمشاعر. وتأتي الأسطورة لتوضيح أغراض ووظائف الشعائر والمشاعر. والأسطورة (كما هو معروف) إنما هي نتاج الخيال الحي لدى الناس البدائيين في عالمٍ غير مستكشف أو معروف.

بالنسبة للإنسان البدائي، كما بالنسبة لنا نحن في جوانبنا البدائية، فإن الكون ليس شديد الإغماض أو الغموض - وأعني بذلك أنه غير



مفتوح أو جرى تحليله. إنه ليس تركيبًا معقدًا مكوَّنًا من عناصر غير مفهومة. بل هو تكوين فيه غموض، مليء بأحداث وأمور، تولد توترات وتأثيرات مختلفة، ولذا فمنذ البداية يمكن القول إن هناك افتقارًا إلى الشروط التي تؤمن تعقلًا متماسكًا. إن تعقيلًا كهذا يتطلب توافر تركيب من مجموعة من العناصر، جرى من قبل بحثها واستكشافها. على أن الدرجة أو المرحلة المبكرة تتمثَّل في أصول وخلفيات غير مؤكدة، تستدعي إعمال (المشاعر والأحاسيس). والاستثناء يتمثَّل في الروتين الذي تصنعه حاجات القطيع أو العشيرة، والذي يصبح أمرًا عاديًا. أما ما يقع خارج روتين الحياة العادية؛ فإنه يظل مفتقرًا إلى التعريف. وحتى كونه مثيرًا للمشاعر؛ فإنّ ذلك لا يحيله إلى التماسك.

أما الأسطورة التي تتلاءم مع الشعائر؛ فإنها ناجمة عن خيال غير عادي في خصوبته، أو إنها ربما تكون آتية من تجارب قريبة من الواقع ـ لكن الذاكرة شرذمتها. وقد يكون غرضها إيضاح الطقوس أو المشاعر بيد أنها إضافة لذلك تكون منتجة للأحاسيس، وبخاصة عندما ترتبط بالطقوس والشعائر. وهكذا فإن الأسطورة لا تشرح الطقوس فقط؛ بل إنها تقوّي دوافعها وغاياتها، وذلك من خلال الأحاسيس.

وهكذا فإن الطقوس والأحاسيس والأساطير تتراكب وتؤثر وتتلاقى في عملها. وللأساطير درجات مختلفة في علائقها بالأشياء الحقيقية. لكنها تمثل أيضًا درجات من الحقائق الرمزية. وذلك



لأنها تمثل أفكارًا شاملة. والتي تبدو في صورة أمثال أو أنها تُدرك كذلك. وفي بعض الحالات فإن الأسطورة تظهر قبل الشعائر. لكن في معظم الحالات فإن الطقوس تسبق تكوّن أو ظهور الأساطير. ذلك أننا نلاحظ الطقوس أو الشعائر أحيانًا حتى لدى الحيوانات. وفي الغالب فإن الحيوانات تفتقر إلى الأساطير أو لا تتكون لديها.

من ضمن تكوينات الأسطورة أن بعض الشخصيات أو الأشياء، الحقيقية أو المتخيلة، تحظى باهتمام خاص. ولذا فإن الشعيرة، بمعنى ما، عندما تتبلور بالتواصل مع وسائل شرح أو فهم الأسطورة، تنعكس تقديسًا للشخص البطل، أو للأمر البطولي. إنما لدى الشعوب البدائية؛ فإن مظاهر التقديس تكون بسيطة - بل ربما كان ذلك أقلّ مما يحدث اليوم، إذا كان ذلك ممكنًا. لكن الإيمان بالأسطورة، يصبح هو الإيمان ذاته. الإيمان بأنه يمكن الحصول على شيء أو الإيمان بأنه يمكن تجنب السوء إذا كان الشخص المتخيل مخوفًا أو الشر من الشيء متوقعًا. ولذلك تظهر العزائم والتمائم، والصلوات، وأناشيد الثناء والحمد والانصراف إلى التعبد للآلهة البطولية.

وإذا كان البطل شخصًا، فإننا نُسمِّي الشعائر والطقوس التي تقام له «دينًا». أما إذا كان البطل شيئًا؛ فإننا نُسمِّي ذلك «سحرًا». أما في الدين فإن المرء المتعبد يتصرف باعتبار أنّ تعبده الطقسي هو الذي يُحدث الأثر المتوخّى. أما إذا كان الأمر أمرًا «سحريًا»، فإن المتعبد يعتبر ما يقوم به مرغمًا على إحداث الأثر. إن الفرق بين



الدين والسحر، أن السحر لا ينظر إلى الأمام، بينما الدين يشكل تقدمًا أو نظرة إلى الأمام؟ إنما هناك حالات يؤثر فيها العلم في السحر، ويدفع به إلى الأمام.

وفي هذه المرحلة من مراحل الإيمان؛ فإن الدين يصبح مرجعية ويشير إلى صعود الإنسان أو العامل الإنساني. وذلك أنه كما أن الطقوس تثير المشاعر التي تتجاوز ردة الفعل باتجاه الضرورات؛ فإن الدين في هذه المرحلة المتقدمة يثير أفكارًا تتجاوز الضغوط التي تبعث عليها الظروف، وتفترق عنها. إن القدرة التصورية تؤمن آليات من أجل تطورها. ومن خلال ذلك فإن التفكير بشأن الأمور المحسوسة يجد تقدمًا. ومفاهيم التفكير في هذه المرحلة المبكرة يمكن أن تكون غير ناضجة، وقد تكون مفزعة. لكن تلك المفاهيم قد تحمل قيمًا كبرى أيضًا. إنها مفاهيم لأشياء، تقع خارج الإدراكات المباشرة.

إن هذه المرحلة هي التي تكون فيها مختلف صيغ التفكير غير متماسكة. وإذا كان الأمر (في هذه المرحلة) هو أمر السوائد، يمكن أن يظهر فيها نوع نادر من أنواع التسامح، بحيث إن هذا الطقس أو ذاك لا يقاتل الطقس الآخر. ثم إن حدًّا أدنى من التشارك يكون حاصلًا؛ فإن الجميع يجدون مكانًا. بيد أن الدين هو دائمًا ظاهرة اجتماعية. إن هذا الطقس أو ذاك يشمل القبيلة أو العشيرة، أو أنه يتناول مجموعة معروفة الحجم والحدود داخل الماكينة الاجتماعية ولا يترك المرء مجموعته الطقسية تقع في مأزق، لكن ليس من



الضروري أن يصل الأمر إلى التصارع بين المجموعات الطقوسية. في الدرجات العليا للدين في هذه المرحلة، مرحلة إله القبيلة، أو الآلهة المتعددة داخل تلك القبيلة، تكون الطقسيات والأساطير قليلة التماسك والتحديد (في الوقت ذاته).

يمكن للدين أن يكون مصدرًا للتقدم، لكن ليس من الضروري أن يكون كذلك. لأنه في هذه المرحلة من مراحل (تكون الدين) فإن الإيمان لا يخضع للاعتبارات النقدية. إنه من السهل على القبيلة أن تقوّي شعائرها وأساطيرها. ولا يحتاج الأمر إلى عامل خارجي دافع باتجاه التقدم. إنها في الحقيقة وبالتحديد مرحلة التطور الديني، والتي استمر فيها نصف البشرية المتحضّرة - إنها مرحلة الشعائر المُرضية والإيمان المُرضي، وبدون دوافع قوية للاتجاه إلى أعلى. ويكفي لهذا الدين مقياس الانتظام. إنه يعمل ويطلب بالتالي أن يعتبر الثمن أو المقابل لذلك الاعتراف له بحقه في الحقيقة.

5 - العقلنة:

إن زمن الشهداء هو الزمن الذي تدخل فيه عمليات العقلنة. إن المراحل المبكرة للدين هي تلك التي تسود فيها النزعة الروحية. كثيرون يصبحون من المرسلين، وهؤلاء جميعًا يصبحون من أهل الاصطفاء والاختيار. بيد أن المرحلة النهائية تحمل سمة الندرة: «ذلك أن الباب ضيّق، والطريق ضيّق.. وقليلون هم الذين يعثرون



عليه». وعندما تتناسى ديانة معاصرة هذه الحكمة؛ فإنها تعاني من التراجع إلى بربرية بدائية. وذلك لأنها تقع في نفسية القطيع وتعرض عن حدوس وإلهامات القلّة (المختارة).

إن الحقبة الدينية التي ننشغل بها هنا، هي شديدة المعاصرة. وهي تمتد إلى الوراء لما لا يقل عن الستة آلاف عام في الماضي البعيد. وطبيعي أن تكون التواريخ الدقيقة جانبية الأهمية. ويمكن للمرء أن يمد هذه الحقبة أكثر إلى الوراء، بحيث تشمل حركات دينية هامشية مفترضة. كما يمكن تقصير ذاك الامتداد بحيث يجري تجاهل بقايا حركة «دينية» كانت مزدهرة في فترة ما. إن التحرك الديني المقصود شمل كل نواحي آسيا وأوروبا ذات الأمم المتحضرة. في الماضي فإن قارة آسيا وشعوبها أعطت أكثر الأفكار غنى وإثارة؛ إنما في الألفي عام الأخيرة؛ فإن أوروبا تصدرت المشهد. ومن الملاحظ أن الحالتين اللتين ظهرت فيهما الديانات العقلانية، برزتا بشكل رئيس في بلدان، كانت شعوبها غريبة عنها.

إن العهدين (القديم والجديد) يشكلان الشاهد الأوضح على دخول العقلانية في الدين، وهما يستندان إلى أقدم الوثائق المتوافرة لدينا. وعندما نتأمل هذا الشاهد أو هذه الشواهد، نجد أن ظهورها كان في تلك البقعة التي تمتد بين دجلة والنيل. إن تلك البقعة تشير إلى تقدم ظاهرة التوحّد أو التفرد في الفكرة الدينية، في البداية سادت أنماط معينة من التفكير، ثم ثارت مجموعة من الأنبياء الاحتجاجيين، وأعداد من المنذرين، من الأمة اليهودية،



ثم ظهر رجل يصحبه اثنا عشر من الحواريين. وقد اصطدم النذير بمعارضة وطنية شبه جماعية. ثم إنه ظهر بعده رجل آخر تسلّم دعوته، والذي لم تكن له علاقة بالصيغة الأولى للبشارة، لكنه استطاع قيادة الدعوة إلى الخلود. وعلى يديه حدثت إضافات، كما ضاعت بعض معالم الصيغة الأولى. ومن حسن الحظ فإنه مما بقي لنا أيضًا بعده الأناجيل.

لقد أشرت من قبل إلى الامتداد الذي يبلغ ستة آلاف عام. وهذا الأمر ليس مسوغًا بالمواد المتاحة فقط، بل ولأنه يتلاءم مع الكرونولوجيا البيبلية. إننا في أوروبا وأميركا ورثة تلك الحركات الدينية، التي تجد عرضًا لها في الكتب الدينية الباقية. إن كل نقاش في مسالك الدين، ومسوغات ومبررات تلك الظاهرة، ولكي نظل ممسكين بأطراف الأمور، لا بدَّ أن نعود إلى الأناجيل (من أجل الفهم والمتابعة) والاستناد. إنما يكون علينا لكي نظل على السوية الصحيحة أن نلتفت أيضًا إلى البوذية والإسلام على طول الخط، وهذا الأمر يظل ضروريًا حتى لو لم نتحدث عنه في هذا السياق.

إن الدين العقلاني هو الدين الذي تنتظم عقائده وشعائره، والتي جرت إعادة ترتيبها، بهدف أن تتحول إلى عنصر أساس في نظام حياة، وهو نظام حياة يتمتع بالفكر المستنير، وبالتركيز على السلوك من أجل غاية عليا، تقتضي مصيرًا أخلاقيًا، وتظل متناسقة العناصر.

إن المقام الخاص للدين يبدو في الموقع بين الميتافيزيقا التجريدية، والمبادئ المحددة، والتي يمكن الاستناد إليها في



الخبرة الحياتية. إن أهمية هذه المفاهيم تظهر في لحظات التأمل ويمكن إدراكها بوضوح. ولكثيرين منا فإن ذلك يحدث بحوادث من الخارج. ويستند الدين إذن وبشكل رئيس إلى «مختارات» من الخبرات العامة لهذا النوع. وبالنظر إلى هذا الأمر فإن الدين يضع نفسه ضمن أمور أخرى عديدة تقع ضمن الاهتمامات الخاصة لبني البشر، والتي تكون لحقائقها شرعية ونفوذ محدودان. بيد أن الدين من جهة أخرى يدّعي لنفسه، حتى لو كانت مفاهيمه قد ظهرت في ظروف خاصة، أو نجمت عن خبرة خاصة، سريانًا وشموليةً عامة ومطلقة. وهذا يعني القابلية من خلال الإيمان للاستخدام في ترتيب الخبرات وتحويلها إلى نظام يمكن اللجوء إليه في كل الأحوال.

يستند الدين العقلاني إلى الحدس المباشر الذي تبعث عليه أصوات خاصة، وعلى القوة التي تكتسبها مفاهيمه، لكي يُسهم كل ذلك في كشف الوقائع وتفسيرها. وبذلك فإن الدين ينطلق من الخاص، لكنه يمدُّ نفسه إلى ما هو عام وشامل. إن مقولات الدين العقلاني تهدف إلى أن تكون تلك الميتافيزيقا، التي تفيد من الخبرة المتوسطة للإنسانية، من أجل الدخول في لحظات التدبّر (ذات النتائج في الحياة). ومن الناحية النظرية فقد كان بوسع الديانة العقلانية أن تظهر من دون العودة إلى الديانات الاجتماعية السابقة وشعائرها وأساطيرها. قبل تبلور الوعي التاريخي؛ كان من عادة اللاهوتيين الدفاعيين (أو الجداليين) أن يشيروا إلى الأصول الأصيلة لأديانهم على اختلافها. بيد أن تاريخ الدين العام، وبخاصةٍ



ذلك الجزء أو القسم الذي تتضمنه الأناجيل؛ ينكر وجهة النظر هذه ويردُّ عليها. لقد ظهر الدين العقلاني باعتباره تحولًا جذريًا عن الأصول، وعن السوائد ضمن الديانات التي كانت حاضرة. وقد كان ذلك مفهومًا لأن الصيغ القديمة للدين صارت ضيقةً على الأفكار الجديدة. وتشير ديانات الحضارات الحديثة إلى أزمات ناجمة عن عمليات التطوير هذه. لكن التطور لا ينتهي بذلك، بل إنها اتخذت لنفسها صيغًا أكثر ملاءمةً للتعبير الذاتي.

إن ظهور الدين العقلاني كان مشروطًا بقوة بالتقدم العام للشعوب التي تطورت فيها تلك الديانات. لقد كان عليها أن تنتظر بدءًا ظهور الأفكار والتوجهات الأخلاقية في الوعي الإنساني. لقد تطلب ذلك أن لا يكون ظهور تلك الأفكار بين نخب معزولة، بل أن تجد تلك الأفكار وسائل تعبير مستقرة، بحيث يمكن التحويل والتواصل على حدٍّ سواء. فالحديث عن الرحمة ضمن لغة الشعوب، يشترط أن تكون تلك الشعوب قد اعتنقت تلك القيمة بالفعل.

إن اللغة لَيست وسيلة تعبير عالمية لكل الأفكار. بل هي وسيلة تعبير محدودة للإفصاح عن الأفكار ضمن المجموعة الشعبية التي تستعملها غالبًا، والتي تحتاج إليها بشدة. ومع ذلك فإن الفترة كانت قصيرة نسبيًا في التاريخ الإنساني، والتي تطورت فيها اللغة التي تحتوي على مخزون من المفاهيم العامة. إن هذه المفاهيم تفترض أدبيات متماسكة بحيث يمكن من خلال الاستعمال أن تصل إلى التعبير الواضح والدقيق.



واستنادًا إلى ذلك، يكون التعبير الحرّ عن المفاهيم العامة إنجازًا متأخرًا. ولست أدّعي بهذا الصدد أن العقل الإنساني غير قادر على القيام بتلك المهمة. لكنه محتاج إلى عصر كامل لكي يألف الاستعمالات اللغوية والعادات التي تصبح فيها المفاهيم العامة سائدة. لفترة محدودة خلَت، كان لا بدَّ أن تصبح اللغة على درجة من التطور تسمح بذلك. ولو أن أناسًا بطريقة مباشرة، أو بالاختلاط تقاربوا مع فئة أعلى تطورًا، لوفّروا على أنفسهم مئات الأجيال، ولتمت عملية التطور والتطوير بسرعة بالغة. وعلى هذا النحو بالضبط حصلت عمليات التطور المتأخر لشعوب شمالي أوروبا. ثم إن تنظيمًا اجتماعيًّا منفتحًا على التطور الفكري، يمكن أن يسرّع العملية. وعلى هذه الوتيرة حصلت العملية في الأساس. المجتمع واللغة حصل فيهما التطور معًا.

إن تأثيرات محركات الرسوم والشعائر والأساطير والاحتفالات الدينية كانت كبيرة. بيد أن تقديرات القيمة كانت مختلفة. في الألف عام السابقة على الحقبة المسيحية، خاضت العقلانية صراعًا هائلًا من أجل تحويل النمط البدائي. وقد كان الهدف من وراء ذلك الوصول إلى مزيج جديد، والذي تبدّى في مختلف الديانات الكبرى واستمر حتى اليوم. لقد ظهرت شمولية وعمومية عقلية في الأفكار الدينية. أما الأساطير التي جرى الاحتفاظ بها، فقد كانت هناك جهود لإعادة تركيبها بحيث تظهر (رموزها) ذات الأصل التاريخي، والتي تمثّل الأفكار العامة بطرائق مكتملة.



ولذا فإن النقد العقلاني صار جائزًا مبدئيًا. وما عاد هناك رجوع إلى عادات القبيلة، بل وبشكل مباشر للأخلاقي والميتافيزيقي والمنطقي في الحدوس الفردية: «لأنني مهتم ومعنيّ بالمحبة وليس بالأضحيات الحيوانية، ومهتم بمعرفة الله وليس بالمحارق الأضحوية». هذه الكلمات يذكرها هوشع على لسان يهوه. وبذلك فهو يستخدم النقد الفردي للعادات القبلية، والتي تستند إلى الحدس الأخلاقي المباشر.

وعلى هذا النحو، فإن الديانات مرّت بتطورات على المستوى الفردي، استطاعت تجاوز الأبعاد ذات الأصل الجماعي والعام. وبدلًا من الجماعة، صار الفرد هو الوحدة أو الحلقة الدينية. ثم إن طقس الرقص القَبَلي فقد قيمته في مقابل الصلاة الفردية. وعند البعض فإن الصلاة الفردية جرى تبريرها بالتأمل الفردي.

واليوم، ليست فرنسا هي التي تذهب إلى السماء بل الذين يذهبون إلى السماء هم بعض الفرنسيين. والصين لا تصل إلى النرفانا بل الصينيون.

وفي هذه الحقبة من الصراع - كما في معظم الصراعات الدينية -، صارت الأحكام التي يصدرها الأفراد المبتدعون على الصيغ الدينية الأقل تطورًا قاتلة. إن إدانة تعدد الآلهة تتكرر عشرات المرات في الأناجيل. وهناك تعابير عن القرف والكراهية تمضي بعيدًا. «أنا أكره، وأحتقر احتفالاتكم»! هكذا يكتب عاموس وهو يتحدث باسم يهوه.



إن هذا النقد في ظروف الصراع مرغوب. ذلك أن التاريخ وإلى الوقت الحاضر، يذكر لنا تقارير سوداوية عن القسوة في تصرفات مرتبطة بالدين، من مثل الأضحيات البشرية، وذبح الأطفال، وأكل لحوم البشر، والفظائع الجنسية، والاعتقادات الخرافية المفزعة، والكراهية بين الشعوب، والتشبث بأعراف وتقاليد تحطُّ من كرامة الإنسان، والتصرفات الهستيرية، والتعصب. وهذه الأمور جميعًا تشكل عبئًا على الدين. لقد كان الدين أحيانًا الملاذ الأخير للفظاعة الإنسانية. ولذا فإن الخلط بين الدين والفضائل وأعمال الخير، يمكن نقضه بالوقائع البسيطة. ويمكن للدين أن يكون أداةً رئيسةً للتقدم الإنساني، وقد كان كذلك بالفعل. لكن عندما نتأمل تاريخ الجنس البشري، يكون علينا أن نؤكد، أن السلوك الديني ما كان دائمًا على ما يرام: «ذلك أن كثيرًا من الناس يشعرون بأنهم مرسلون لكن قلّة قليلة منهم هي المصطفاةُ بالفعل».

6 - صعود الإنسان:

في مراحل مختلفة من التاريخ، تدخل في الاعتبار والفعالية عوامل جديدةٌ، ويظهر تأثيرها في التطور باتجاهاتٍ عليا، أو في تردّي أحوال مجتمعات إنسانية، نتيجة انطلاق دوافع ومشكلات إنسانية يُصبحُ تدخُّلُها حاسمًا. خلال آلاف السنين السابقة على المسيح، توقفت الجماعات الدينية عن أن تكون الفئة الدافعة للتقدُّم. وإذا تأملنا مجمل الأمر، فإنّ تلك المجتمعات أدّت للبشرية خدماتٍ جيدة؛ فبواسطة الأفكار والتصرفات التي طوَّرتها، تقدَّم



الوعيُ بالوحدة الاجتماعية والمسؤولية الاجتماعية بوتيرةٍ أسرع. فالمقدَّس المشترك أعطى الإحساسَ بالانتماء الكامل للجماعة القَبَلية. ومن خلال تلك الديانات تنامى الإحساسُ بمعانٍ للحياة، لا تقتصر على مجرَّد العمل على البقاء. وقد جلبت الأديان أشكالًا دينية محدَّدة، ومهما بلغ من هشاشتها؛ فإنها أعطت مسوِّغاتٍ لتلك الأحاسيس وجسَّدتها.

لكنْ، وفي مرحلةٍ تاريخيةٍ معينةٍ (ورغم الاستمرار في الحفاظ على بنية المجتمعات)، توقفت الأديان عن أن تكون عوامل أو دوافع في التقدم؛ لقد أدّت واجبها، وأنقذت الفضائل القديمة، التي جعلت من الجماعات مجتمعاتٍ كبرى؛ لكنها ما جاهدت في اكتساب الفضائل الساعية لتجعل من حيوات الجماعات، واتجهت نحو «دولة الله» أو مدينته، التي كانت تهدف لإحلالها. لقد كانت دياناتٍ متوسطة القوة والطموح، والتوسُّطُ يقعُ مع المُثُل على حافة الحرب.

لقد اخترق التفكير الإنساني الأفق المحدود باتجاه البنية الاجتماعية الأُخرى، ودخل العالم كلُّه في أفق الوعي التعبيري الواضح. وقد كانت إمكانية الحراك الفردي مع وجود الأمان النِّسبي بين دوافع توسيع التفكير، وكان بوسع القبيلة - التي تتحرك بتوحُّدٍ وسط الأخطار - أن تندفع باتجاه أفكارٍ جديدة؛ في حين يظل المحيط العدائي كفيلًا بحفظ وتقوية التوحُّد القَبَلي. بيد أن الفرد المسافر يقابل الغرباء (الذين يصادفهم) بمودةٍ وبشاشة، وهو



يعودُ إلى موطنه، ويدفع باتجاه «العادة» الجديدة؛ أي تجاوز حدود القبيلة تفكيرًا وتصرفًا. ويمتلئ تاريخ الديانات المعقلَنَة بالتقارير عن الانفلات من الحياة الاجتماعية الروتينية، وعندما نعود بهذا الصدد إلى العهد القديم نجد أنّ إبراهيم ترحّل، واليهود جرى نفيُهُم إلى بابل، وعادوا بشكلٍ عاديٍّ إلى ديارهم بعد جيلين. (وفي العهد الجديد) فإنّ اهتداءَ بولس حدث خلال رحلة، وخلال رحلاته تطور لاهوتُه. إنّ الألف عام السابقة على المسيح كانت عصر الرحلات، ولدى الإغريق يمكن ذكر هيرودوت وتوسيديدس وأفلاطون وكسينوفان وأرسطو، مثالًا على روح تلك الحقبة الطويلة. إنّ الإمبراطوريات الكبرى، وطرق الأسفار للتجارة، سهّلتا الرحلات. كل أحدٍ كان يستطيع السفر، ويجد العالم منعشًا وجديدًا، لقد ظهر وعيٌ عالمي.

أما في الهند وفي الصين فقد ظهر الوعي بالعالم بطريقةٍ مختلفة. بيد أنه إذا تجاوزنا التفاصيل، فالقواعد العامة كانت واحدة. فالأفراد انفصلوا عن محيطهم الاجتماعي المباشر، وبأشكالٍ أدَّت إلى تقدمٍ فكريٍّ بارز.

وفيما يتعلق بالدين؛ فإنّ الوعي بالعالم بالمقارنة مع الوعي بالمجتمع القريب شكَّل مركز اهتمامٍ بما يعنيه مفهوم الصحة أو الحقيقة. فالوعي بالمجتمع يعني وعيًا بالناس الذين يعاشرهم المرءُ ويحبهم، فالصحة هنا أو الحقيقة ترتبط بتصور الحفظ والصَّون. إن السلوك الصحيح أنّ الإله وحده هو الذي يحمينا، والخطأ يحدث



عندما يظهر كائنٌ يريد بنا السوء أو يعمل على إبادتنا، وفي هذه الحالة فإنّ الدين يصبح جزءًا أو فرعًا من الدبلوماسية. أمّا الوعي العالمي فإنّ ارتباطاته أقلّ، وهو يميل باتجاه تطوير مفهوم آخر بشأن صحة هذا الأمر أو ذاك، فالأفراد لا يعنون الكثير؛ لأنهم غير معروفين. وهكذا فإنّ التعبير شبه الدنيوي عن رحمة الله يكتسب أهميةً أكبر من الحديث عن الإرادة الإلهية؛ ففي الدين المجتمعي يبحث المرء عن إرادة الله التي تحفظ وتصون. أمّا في الرؤية المتطهرة تحت تأثير الوعي العالمي للدين المُعقلَن؛ فإنّ الإنسان يبحث عن خيرية الله ورحمته؛ لكي يكونَ شبيهًا به أو يتخذه مَثَلًا. إنه الفرقُ بين العدو الذي يحاول الإنسان تهدئة غضبه، والرفيق الذي يحاول الإنسانُ الاقتداء به.

7 - المفارقة الختامية:

إنّ النظر في تاريخ الدين يُثبتُ أنّ التطور باتجاه الدين المعقلن، إنما يحصُلُ نتيجة ظهور وعيٍ عالميٍّ أو وعيٍ بالعالم. فالمراحل المتأخرة لديانات الجماعات يسودُها ردُّ الفعل الواعي للطبيعة الإنسانية في مجال تنظيم المجتمع الذي تجد نفسها فيه. وردُّ الفعل هذا يكون تارةً مشاعر وأحاسيس، ترتدي أرديةً من الإيمان والشعائر، ويكون تارةً أخرى تأملًا عقلانيًا يسوِّغ ذاتَه من خلال مقاييس انتظام المجتمع واستمراره. فالدين العقلاني هو عبارةٌ عن ردّ الفعل الواعي للإنسان على مجريات الكون والمحيط الذي يجد نفسه فيه.



لقد تمدَّدت ديانات الجماعات إلى حدود العقلانية، وفي العالم الغربي يبدو ذلك في المراحل الأخيرة لعالم الدين في الدولة الرومانية، وفي تلك المراحل اتخذ البناء الاجتماعي النظرة الأَوسع الممكنة (لتقبُّل العقائد والمذاهب). لقد صار المقدَّس في الدولة الرومانية استنادًا إلى الدين، يشبهُ ما يمكن لكليةٍ للقانون في جامعةٍ عصريةٍ أن تقرره من أنّ الإجراءات العقابية وحدها ليست قادرةً على أن تمنع تصاعد الجرائم. نعم، لقد كان العالم الفكري للحاكم أغسطس والرجال من حوله لا يختلف كثيرًا عن الحالة التي كانت عليها الذهنية الدينية في مراحلها التطورية الأخيرة.

وهناك شكلٌ آخر لدين الجماعات المتحوّل والذي وصلت إليه الأمور لدى اليهود. كان الدين اليهودي يجسّدُ الأفكار العامة عن طبائع الأشياء، وطرائق التعبير عنها، بحسب ما تقتضيه مصالح الجماعة. وما جرى التوصُّلُ إليه كان ملائمًا تمامًا للظروف؛ لكنه ما كان متين القِوام، وكان الموضوع متعلِّقًا بأداء الدين وما ينبغي أن تكونَ عليه متعلِّقات ذلك الأداء. في العالم المعاصر؛ فإنّ العالم الديني يتأثر بأعمال رجال الدولة وعمالقة الصناعة والمصلحين الاجتماعيين. وفي حالة اليهود؛ فإنّ الأزمات هي التي قادت إلى ولادة المسيحية، وتشتيت اليهود من خلال القوة العسكرية لروما. والعوامل ذاتُها لعبت أدوارًا في تفجير الحرب الكبرى في الزمن الحديث. لقد أدّى التطور الديني إلى ظواهر مَرَضية تتعلق بالوعي الذاتي والوطني، لقد كان ينقُصُ (اليهودية) عنصر المسالمة والتروّي. إنّ العمومية هي ملحُ الدين.



ولهذا السبب؛ فإنّ المسيحية انتشرت بسرعةٍ في الدولة الرومانية وجوارها، وهكذا ظهرت في العالم ديانتان: البوذية والمسيحية. وبالطبع، كان لكلٍّ من الديانتين في مجاليهما منافسون كثيرون؛ لكن يجب علينا أن نتأمَّل عوامل تفوقهما على المنافسين، من مثل وضوح الفكرة، وعموميتها، والبُعْد الأخلاقي، وقوة الاستمرار نتيجة الانتشار. وفيما بعد فإنّ عناصر تفوقهما هذه تعرضت للتهديد من جانب الإسلام. إنما حتى اليوم ما تزال الكاثوليكية والبوذية هما ديانتا الحضارة. على أنّنا عندما نعود لمقارنة وضْعهما اليوم بوضْعهما بالأمس، نجد أنهما في حالة انهيارٍ وانحطاط؛ فقد أضاعت الديانتان قبضتهما على العالم.



المحاضرة الثانية

الدين والاعتقاد

1 - الوعي الديني في التاريخ:

تدين الديانات العقلانية الكبرى بالاستمرار والسواد لظهور الوعي الديني، والذي يبدو عالميًّا بخلاف ديانات القبيلة وحتى الجماعة. ولأنه عالمي؛ فإنه يظل فرديًّا أو متفردًا؛ فالدين هو الذي يجعل من الفرد فريدًا ومتفردًا. والسببُ في التواصُل بين العالمية والتفرد يكمُن في أن العالمية تقوم على الانفصال عن المحيط القريب. إنها المسعى لإيجاد المتماسك والعقلاني، واللذين يعينان على قراءة وتفسير التفاصيل المباشرة. إنّ عنصر التفرد في الدين يظهر على خير وجه في الأسفار الكبرى للعهد القديم. في هذه المجموعة من الكتب نجد بحثًا واعيًا عن المبادئ العامة. أما الكتب الأُخرى فتظهر فيها أفكار للتعامل مع ما كان يُعتبر حاضرًا آنذاك. تلك الكتب تعبّر عن نقائض التفكير في جداليات ذاك الزمان؛ لكنها لا تُبدي قدرةً على تشكيل بُنى (قابلة للاستمرار). في تلك الكتب العاكسة للأحداث، ليس هناك مسعىً لإصلاح المجتمع ولا حتى



للتعبير عن ميول معينة؛ بل هناك محاولاتٌ واعية لإعادة صياغة مبادئ عامة. في سِفر أيوب نجد صورةً لرجلٍ يعاني من عدة أنواعٍ من الأمراض والجَوائح التي كانت بالنسبة لزمانه معروفةً وسائرة، هو يمزّق الحكمة الصوفية التي تجدُ في كلّ ما يحدث الأفضَلَ في كل العوالم استنادًا إلى عدالة الله الكامنة وراء كل الوقائع الظاهرة. الأساس في سِفر أيوب هو المفارقة بين المبادئ العامة أو الدوغما، والظروف الخاصة أو الطارئة التي تتبين من خلالها قوة تلك المبادئ وفعاليتها. وخلال ذلك السِّفْر كلِّه يسري الخوف من أن يعود للظهور ربُّ القبيلة مستفيدًا من التأمل العقلاني لفائدة أو فوائد تلك الدوغما. لا تستطيع ديانةٌ، تضع الوقائع نُصب العين، أن تتعاطى مع الشرّ في العالم باعتباره أمرًا تافهًا، والمعْنيُّ هنا ليس الشرّ بالمعنى الأخلاقي؛ بل أيضًا الألم والمُعاناة. يتعاملُ سِفْر أيُّوب مع مسألة الشرّ بما يؤدي إلى عدم التبسيط، الذي يميل إليه الناس السعداء: الذي يعاني ذاته هو الشرّ بحدِّ ذاته؟

كلا الديانتين الكبيرتين، المسيحية والبوذية، تجمّع لديهما ميراثٌ ضخمٌ للتعامل مع مشكلة الشرّ، وفي هذه المسألة بالذات يظهر بينهما اختلافٌ شديد: أمّا البوذية فتعتبر الشر جزءًا طبيعيًّا في تكوين العالم فيزيقيًّا، كما في الخبرة الإنسانية. إنّ الحكمة التي يعلّمها الدين البوذي ويطلبها أن يسلك في الحياة بما يؤدي إلى خلاص الأفراد، الذين صارت أجسادهم وأرواحهم حاملة لهذه الخبرة. فإنجيل الخلاص الذي تبشّر به البوذية هو الطريقة التي



يستطيع بها الإنسان أن يبلغ هذا الخلاص (من الألم والشر). وأنها واقعةٌ ميتافيزيقية، والتي تفترض البوذية وجودها في طبيعة الأشياء، ويمكن التعبير عنها أنّ هذا الخلاص لأي فرد لا يوصَلُ إليه بمجرد الموت. ولذا فإنّ البوذية بهذا المعنى هي المَثَلُ الأبرز في التاريخ للميتافيزيقا التطبيقية.

أما المسيحية فإنها سلكت طريقًا مختلفًا تمامًا؛ لقد كانت المسيحية دائمًا تبحث عن ميتافيزيقا تكون هي التي تُنتج الدين، والخطأُ هنا يكمن في نظامٍ ميتافيزيقي هو عبارةٌ عن طريقة تفكير تبسيطية. لقد كافحت المسيِحية في تاريخ تطورها في مواجهة صعوبةٍ أُخرى، وهي أنها ما كانت قادرةً على الانفصال بوضوح عن ديانات القبيلة الأقدم. بيد أنّ المسيحية تملك (مقارنةً بالبوذية) إيجابيةً أُخرى. ما كان ممكنًا للبوذية أن تتطور، لأنها انطلقت من تصوُّر ميتافيزيقي واضح، ومن المقولات التي انبثقت عن هذا التصور. أما المسيحية فقد كانت لديها القوة للتطور والتطوير، فهي تنطلق من تصورٍ مَهولٍ للعالم؛ لكنّ هذا التصوُّر لا ينبثق من مسألة ميتافيزيقية، بل من فهمنا للأقوال والتصرفات التي قام بها أُناس متفوّقون. فالعبقريُّ في الدين، بالإشارة إلى الوقائع، والسؤال عن إمكانيات التفسير المنتظم لها. في موعظة الجبل، وفي الأمثال، وفي التقارير عن المسيح، تحيلُ الأناجيل ذلك القَصص إلى وقائع كاسحة. أمّا العقدياتُ فقد تكونُ في مرمى البصر أَولًا؛ بيد أنّ ما يهمُّ وهو أساس، هو الوقائع الدينية. لقد ترك بوذا تعاليم هائلة، ولذا فإنّ الحقائق التاريخية في حياته تأتي



في المرتبة الثانية. وهكذا فالمسيحية في معالجتها لمسألة الشر تبدو أقلّ وضوحًا في أفكارها، وفي مقابل ذلك فإنها تصبح أكثر اهتمامًا بقراءة الوقائع. في البدء فإنها تعترف بالشرّ باعتباره جزءًا من طبيعة العالم؛ لكنها تدّعي أنّ هذا الشرّ ليس من الضروري أن يبقى حقيقةً ثابتةً في حياة الأفراد، فهي تعتبر الشرَّ جزءًا من مسار الأشياء وإن بدا عَرَضيًّا. ولذا فإنها تترك مساحةً للمثال الذي يتخذ معنى وإمكانية الحقائق الواقعة. تملك المسيحية أو تدعو مثل البوذية إلى الخلاص. إنها تدعو إلى إدراك الشرّ على مستوًى أعلى؛ فهي تتجاوز الشرّ بالخير والحُسنى. وتعمد البوذيةُ إلى إيضاح مقولاتها بالإشارة إلى الميتافيزيقا التي وضعتها؛ بينما تختلف المسيحية عنها بالإشارة لخطاباتٍ دينيةٍ عُليا في التاريخ.

واستنادًا إلى المسألة الرئيسة المتعلقة بالشرّ فإنّ كلًّا من المسيحية والبوذية تشيران إلى اختلافٍ ظاهرٍ في الأُسُس، إذا أخذنا العقيدة بالاعتبار: البوذية تنطلق من العقيدة الواضحة؛ بينما تنطلق المسيحية من الوقائع الواضحة.

والواقع أنّ مشكلة الشرّ واحدةٌ فقط بين اهتمامات التفكير الديني. أما القضية الأُخرى المهمة فهي السعي نحو الحكمة؛ ففي سِفْر الأقوال لسليمان الحكيم، وهو أحد الأسفار المنحولة، وفي سِفْر الحكمة في كتاب يسوع سيراخ؛ نجد تقارير عن تأملاتٍ في المبادئ العامة، والتي تُعْرَضُ في أمثالٍ بسيطةٍ وتأمليةٍ وساخرة. فالسعي نحو الحكمة يجد أَصْلَهُ في محاولات تعميم الخبرة:



أمران أطلبهما أنا منك

فلا تحرمني ولا تمنعني

قبل أن أموت: السوء والكذب

أَبْعِدْهُما عني!

لا تبتلني بالفقر ولا بالغنى

وهَبْني القوتَ المكتوب لي

فلو أُتخمْتُ فقد أُنكرُكَ وأقول:

مَن هو السيد؟

وقد أَلجأُ للسرقة إذا افتقرت

فأعتدي على اسم إلهي[1]

إنّ العادة المتمثلة في الاهتمام بالنُّذُر الكبرى للأنبياء تصرفُنا عن المواطن المتناثرة التي يبدو فيها العقل السليم للفئات الوسطى، والذي صار جزءًا من التقليد اليهودي؛ ففي تلك المَواطن تبدو وُجوهُ الوعي بالحقائق الواقعية، حتى عندما لا تكون الأُصول الأخلاقية لذلك شديدة الوضوح:

مرةً أُخرى تأملتُ العالم تحت الشمس

وجدتُ أنّ السريع ليس هو

الذي يحظى بالجائزة

(1) (سِفر الأمثال: 30، 7-9).



كما أنّ البطل ليس هو الذي يحوز النصر

والحكيم ليس هو الذي يجد الخبز

والعاقل ليس هو الذي يصبح غنيًّا

كما أنّ المتأنّي ليس هو الذي يحصل على الرضا

بل إنّ الجميع يخضعون (لضرورات) الزمان والمصادفة[1].

إنّ هذين الاقتباسين يعرضان حقائق عامةً معروفة، والتي أفادتها مئاتُ السنين من التجارب، ومع ذلك فإنها تصبح دينًا على ضوءٍ خافِت. وأول ما يخطر للمتأمّل وبوضوح أنّ الدين العقلاني لا يقتصر في تكونه وتطوره على العواطف المشبوبة، بل يكون عليه أن يُثبت حضورَهُ في كل الأمزجة. ففي الظرف المناسب، والزمن الملائم، ولكل من يستطيع أن يدّعي الإيمان أو الامتلاك: الاعتراف بالوسط الذهبي، الذي يعني أنّ الزمن والمصادفة على حدٍّ سواء يصنعان الأحداث.

إنّ الواقع أنّ مجموعة المزامير (في العهد القديم) ليست سِفْرًا تأمليًّا، بل هي سِفْرٌ تعبيريٌّ مؤكّد. وهي تعبّر عن الحالة العاطفية للإنسان عندما يكون في موقعٍ متأرجحٍ عقلًا وعاطفةً بين العالمية وارتباطات دين القبيلة. فهناك فرحٌ بالقدرة على الخَلْق من جانب إلهٍ متعال، والذي يظلُّ له أيضًا جانبٌ قَبَلي. وبعظمةٍ وفخارٍ هائل يجري تمجيد تلك القوة:

(1) (سليمان الحكيم: 9،11).



للرب الأرضُ وما عليها

الدنيا والمقيمون بها

من هذا ملك المجد؟

الرب القديرُ هو ملك المجد[1]

إنها أدبياتٌ عظيمة! لكنها لا تبحث عن حلولٍ للمشكلات التي عانى منها أيوب؛ فهذا التقديس لمجد الله، القائم على القوة والقدرة، ليس فقط خطِرًا، بل إنه يعني مفهومًا هائلًا لله، وأخشى أنه حتى الأرض ذاتها لا تستطيع أن تتحمل الأقدام التي تطؤها، لأنّ الناسَ سيسكرون من جاذبيتها الآسِرة. إنّ هذه الرؤية للكون في أفق وشكل إمبراطوريةٍ شرقيةٍ يسودها عاهل ضِخمٌ متنوّر، تجد اكتمالها في هذه الصورة. وفي سياقها التاريخي، فإنّ هذه الرؤية تعبّر عن نهوضٍ ديني. والمزمور الذي اقتبسنا منه يضرب المَثَل الأَوضَح لذلك. ومن جانبٍ آخر، فإنّ المزامير تُظهر الكراهية، وهي مزامير ما عادت تُتلى في القداديس العامة، إذ الواقع أنّ تمجيد القوة حطّم من القلوب أكثر مما واسى.

البوذية والمسيحية، تجد كُلٌّ منهما أصلَها، في لحظتين مشبوبتين في التاريخ: حياة المسيح، وحياة بوذا. أما بوذا فقد نشر تعاليمه لتنوير العالم، كما أعطى المسيح حياته، ويكون على المسيحيين أن يدركوا المعنى العميق لذلك. وفي النهاية فإنّ القسم الأكثر قيمةً في تعليم بوذا هو شرح عِبَر حياته.

---

(1) (المزامير: 24).



لا نمتلك سيرةً متصلةً وموثَّقةً لحياة المسيح. لكننا نملك ردود الفعل الأولى في صورة تقارير شديدة الحياة من جانب حوارييه وأصحابه بعد عدة سنواتٍ على التجربة، ومن ضمن ذلك ذكرياتهم، وشرحهم أو فهمهم، وصياغاتهم الأُولى (للتجربة ونتائجها). هناك نجد وصفًا ومحاولات لعقلنة الدين اليهودي، جرت بطرائق شديدة السذاجة، يلعب فيها الحدْس دورًا كبيرًا من حيث الفهم والتعليل. أمّا خُطَب المسيح وكلماته فإنها لا تشكّل نمطًا من التفكير، بل إنها تشكّل أوصافًا للتأمل المباشر. والأفكار معروضة من روح فكره في صُوَرٍ شديدة الحيوية، وليس باعتبارها أفكارًا مجرَّدةً في صورة نظام. فبالحدْس يرى المسيح العلائق بين الناس الجيدين والآخرين السيئين. وتعبيراته لا توضَعُ في صيغة تحليلٍ لخيرية الإنسان أو شروره. فهو يتحدث في صورةٍ قريبةٍ من العمل والتصرف، وليس في صورة مفاهيم منتظمة. هو يتكلم في أسفل درجات التجريد التي تسمح بها اللغة، وهو يريد اللغة ذاتها وليس الوقائع. في موعظة الجبل، وفي الأمثال، ليس هناك تأمُّلات منعكسة عن الأشياء والوقائع. فالمسيح يجسِّدُ نوعًا من أنواع العقلانية، صادرًا عن الحدْس المباشر، وهو بعيدٌ عن كلّ أشكال الجدل. إنّ حالة المسيح ليست وصفًا لسلطةٍ قامت، ومجدُهُ يبدو للذين يستطيعون اكتشافه، وليس لكلّ العالم. فقوّته تكمن في اللاعنف. وهي تظهر في تمثُّل مثالٍ أعلى، ولذا فإنّ تاريخ العالم ينقسم في هذه اللحظة إلى قسمين متباعدَين.



2 - وصف التجربة الدينية:

إنّ عقائد الدين ومقولاته تظهر في تجربة الإنسانية، باعتبارها كشفًا واضحًا عن الحقائق المستورة، وعلى المنوال نفسه تبدو مقولات الفيزياء وتجاربها، والتي تبدو في الإدراك الحسّي للإنسانية بوصفها حقائق محرَّرة في صياغةٍ واضحة.

في الفصل السابق استعرضنا التجربة العملية، والآن علينا أن ندرس ونحدّد طبيعتها العامة، لقد ذكرتُ في المحاضرة الأخيرة وصفًا عامًّا، فقد قلت: «إنّ الدين هو قوة الإيمان، التي تنظّف داخل الإنسان». كما أنّ «الحياة الدينية هي الفن والنظرية للحياة الإنسانية الداخلية، بقدر ما تتعلق بالإنسان ذاته، وبقدر ما تتعلق بطبيعة الأشياء». والدين أيضًا وأيضًا هو «ما يفكّر فيه المرء انطلاقًا من واحديته وانعزاله».

إنّ هذا البُعْدَ المتصل بأصل الدين العقلاني وجوهره، واحديته وعزلته، هو الأساس. فالدين يتأسَّسُ بنتيجة عوامل وتواصُل ثلاثة مفاهيم في لحظةٍ من لحظات الوعي الإنساني. وهي مفاهيم تكون علاقاتها بالوقائع والأشياء في ترداداتها المتغيرة مع بعضها البعض، ومن خلال الطابع الأول للكون يمكن فهمها. وهذه المفاهيم هي:

1. القيمة الذاتية للفرد الإنساني.
2. والقيمة التي تظهر للأفراد فيما بينهم في هذا العالم.
3. وقيمة العالم الموضوعي، باعتباره جماعة، والعلاقات



المتبدلة والخصبة الصانعة للعالم وأفراده، والتي تبدو ضروريةً لوجود كلّ فرد.

إنّ لحظة الوعي الديني تنطلقُ من الإحساس بقيمة الذات، ثم تتّسع لتصبح مفهومًا للعالم باعتباره فلكًا أو أُفقًا تنتظم فيه القيم، والتي تتعمق بعلائق بعضها ببعضٍ أو تتدمَّر. إنّ الحدس بالعالم الحقيقي يَهَبُ التصورات الفارغة للمبدأ، الذي يُحدِّدُ درجات القيمة، مضامين خاصةً وواضحة. وهي تُظهر أيضًا عواطف، ونوايا، وشروطًا فيزيقية، باعتبارها جميعًا عوامل تُسهمُ في ظهور القِيم. في عالم وحدانيته وعزلته يسأل العقل: ماذا تستطيع الحياة بطريق القيمة أن تُنتج؟ والفرد لا يستطيع أن يجد هذه القيمة إلى أن يعمل على مزج دعواه الفردية بالكون الموضوعي. فالدين (في النهاية) يمثّل ولاءً للعالم.

إنّ العقل والروح يضعان نفسيهما تمامًا في السياق الكَوني، وهما يتخذانه باعتباره تطوُّرَهما الخاصّ. وعندما تسيطر الخبرة الدينية فإنّ الحياة تصبح من خلال هذا المبدأ الشكلي مشروطةً به، وهو يكون فرديًّا وعامًّا في الوقت ذاته، كما يكون حقيقيًّا، وهو يتجاوزُ العلم المُنجَز، وفي الوقت نفسِه يدفع للاعتراف كما يسمح بالتجاهُل. وهذا المبدأ ليس صياغةً عَقدية، بل إنه حدسٌ بأحداثٍ مباشرة، وفيما يتعلق بالمثال المهمّ إمّا أن يفشل أو ينجح. هناك إذن حقيقةٌ ظاهرة إمّا أن تُبلَغَ أو أن لا تُبلَغ. إنه الوحي الصادر عن طبيعةٍ، يمكن إدراكها وفهمها مثلما ندرك ونفهم أخلاق وطبائع أصدقائنا. إنما في



هذه الحالة فإن الموضوع هو إدراك الخُلُق أو طبيعة الأشياء، وهو جزءٌ منها.

يقول كثيرون ممن يميلون للسلْب: إنّ الخبرة الدينية لا تعني حدسًا مباشرًا لدى الشخص المعيَّن أو لدى الفرد المعيَّن؛ إنها فطرة الاتجاه للصحة، ووجودها في طبيعة الأشياء يُعدِّلُ الأهداف؛ بحيث إنها تتوافق مع الشروط المتّسقة، وهذه بدورها تضع نفسَها في الاتّساق المثالي. فالاتساق في العالم الحقيقي يتوافق مع طبيعة الأشياء. وليس بالوسع بالطبع القول: إنّ كلّ وجهةٍ للكَون في كلّ تفصيلاتها تتفق مع تلك الطبيعة. بل هناك قدْرٌ معيَّنٌ من التوافق، وقدرٌ معينٌ من الانحراف. وهذا الحدس بالاتساق أو التفاوت يبني الفارق الذي سعى إليه (المؤمن) من خلال خبرته. وما دام التطابق ليس كاملًا، فإنّ الشر يظل موجودًا في العالم.

إنّ الشاهد على القول بالعمومية، حتى وإن كانت لا تعني توافقًا كونيًّا مع التعاليم، لا يعني بالضرورة وجود رؤيةٍ مباشرةٍ للإله الشخصي. فلا بُدَّ من فحصٍ للتفكير الديني في العالم المتحضر، وهنا تكون مصادر الشواهد مُلاحظةً وليست واضحة. في الهند والصين، وعندما نتأمل التفكير الديني بعناية، نجد أنه لا يقول بالإله الأوحد في الكون أو بضرورة ذلك، وهذا يسري على الفلسفة الكونفوشيوسية، والفلسفة البوذية، والفلسفة الهندوسية. ربما يكون ممكنًا تجسُّد شخصياتٍ؛ لكنّ الأصل يبقى غير شخصي. وكذلك فإنّ اللاهوت المسيحي اتخذ بشكلٍ أساسيٍّ موقفًا يقول إنه بالحدْس المباشر، ليس هناك جوهرٌ واحدٌ لهذا



العالم. إنها تقول بوجود إله شخصي متفرد باعتباره الحقيقة، لكنّ هذا الاعتقاد يتضمن استنتاجات. ويزعم معظم اللاهوتيين أنّ هذا الاستنتاج معقولٌ وواضحٌ ويستطيع كل الناس أن ينضمُّوا إليه استنادًا إلى خبرتهم الشخصية. إنما حتى لو حصل ذلك فإنه يكون استنتاجًا وليس حدْسًا مباشرًا. وهذا هو التعليم التقليدي للكنيسة الكاثوليكية بالمعنى الضيّق. والتعاليم الأُخرى تُواجَهُ من جانب الكنيسة الكاثوليكية - الرومانية بالاحتقار، شأن ما حصل مع الفلسفة الدينية لروزمينيز.

وسلك الفكر الإغريقي المسلك نفسه عندما اتجه لبحث الطقوس التقليدية، فكلُّ المحاولات في اليونان القديمة لصياغة عقلانيةٍ للدين اصطدمت بالفيثاغوريين وتصوراتهم بشأن الحدْس المباشر بعدالة طبيعة الأشياء، وقد أُخذ ذلك باعتباره شرطًا ونقدًا ومثالًا (وترك تأثيراتٍ جمة). فالذات الإلهية موجودةٌ في الطبيعة، وهي استنتاجٌ ناجمٌ عن قانون الطبيعة إذا ما سرنا مع هذا الاستنتاج، وبالطبع كانت هناك شعائريات للشخوص الإلهيين في طبائع الأشياء. فالمسألة قيد النقاش تتعلق بشخصٍ إلهي، يشكّل خلاصة طبيعة الأشياء.

إنّ السؤال بشأن الطبيعة الأصلية للخبرة الدينية المباشرة، شديدة الأهمية للموقف الديني في الأزمنة الحديثة. فإذا اعتبرنا أنّ الخبرة الدينية ناجمةٌ عن الحدس المباشر بالإله؛ فإننا لا يمكن أن نأمل بالحصول على توافُقٍ كبير. إنّ التيارات الرئيسة للتفكير الديني تتقابل وتتناقض فيما يتعلق بهذه المسألة. وبالنسبة لأولئك الذين يسيرون في هذا السبيل (سبيل تأسيس الإيمان على الحدس المباشر)، هناك أملٌ واحدٌ وهو إحلالُ



العاطفة والإحساس محلَّ العقل. وعندها يمكن البرهنة على كل شيء، لكنْ ليس للأناس العقلاء. إنّ العقل هو الضمان الحقيقي لموضوعية الدين. فهو يضمن له الاتساق العام، الذي تفتقر إليه الهستيريا.

وهناك اعتراضٌ آخر على اتخاذ الحدْس مرجعًا؛ إذ إنه لا يمكن ملاحظته إلّا في الظروف غير العادية، وهذا الاستنتاج يشجّع على الذهاب إلى أنّ الحدس يصبح واردًا في تلك اللحظات فقط. وهكذا فإنّ كلَّ ما يمكن إيراده عن الظروف العاطفية المرافقة للإحساس بالحدس يمكن أن تُستخدم باعتبارها شرحًا وتعليلًا للحدس ذاته. وبذلك فإنّ الحدس يصبح عادةً سيكولوجيةً خاصةً، ولا يمتلك قدرةً برهانيةً عالية. وهذا التفسير السيكولوجي مأساوي لأنه يدمّر كلَّ دليل، لأنه وسط الحالات والظروف المتعددة للبيئة والمحيط لا يستطيع أن يُثبت نفسه في كلّ تقلبات المناخات العاطفية.

ويكون علينا أيضًا أن نقرّر فارقًا معينًا. فالحدوسُ يمكنُ لها أن تظهر، بحيث تدخل في الوعي في الظروف غير العادية. بيد أنّ الفكرة المحدَّدة تمامًا لا بدَّ أن تُعلم أو يُشار إليها. ثم يكون عليها أن تُثبت استقلالها عن غير المهمّ. فقد لا نعرف حقيقةً رياضيةً معينةٍ، ونحتاج إلى إعانةٍ غير عادية من أجل اكتشافها. إنّ الشرح السيكولوجي، والذي لا يكتسب غير قيمةٍ ذاتيةٍ خاصة، يمكنُ أن يدّعي لنفسه سريانًا موضوعيًّا، إذا عُرفت له شروطٌ محدَّدةٌ (يمكن القياس عليها) وإن في ظروفٍ غير عادية. في هذه الحالات يصبح الحدسُ أوضح، إنما لا ينبغي أن يقتصر الأمر على ذلك.



إنّ حكمة التيار الرئيس في اللاهوت المسيحي، تكمن في التصور القائل بأنّ الرؤية المباشرة للإله الشخصي لا ينبغي تشجيعُها، وهي تظهر بوضوحٍ هذه الأيام، إنما في هذا الشأن ليس هناك إجماع. وأنا لا أُعالج هنا مسألة الآلهة المتعددة في الديانات غير العقلانية، أو الديانات الوثنية كما تُسمَّى؛ لكن عندما نتعامل مع الديانات العقلانية؛ فإنّ أكثرية الآراء تقع في مكانٍ آخر. على أنّ التفسير العقلاني عندما يدخل في الحسبان؛ فإنّ الأعداد تفقد قيمتها. فالعقل يسخر من مسائل الكثرة والأكثرية، ويسود بين القائلين بالرؤية العقلانية للعالم إجماعٌ كبيرةٌ لصالح مصطلح الصحة والاستقامة في طبيعة الأشياء، وبعض ذلك يؤخذ به، وبعضُهُ الآخَرُ لا يؤخَذُ به. وعندما يصل الأمر إلى التوجه الواعي للفعل (الإنساني)؛ فإنّ هناك شروطًا مسبقةً تتقدم وتكون ضروريةً للقرار بنقد بعض الأهداف والتوصل إليها. إنّ الرضا العقلاني أو عدم الرضا عن بعض الأحداث يستند إلى حدسٍ يمكن تعميمُهُ به بحيث يكون كونيًّا. إنّ هذه الخطوة من الفردي إلى الكوني تستند إلى إحالةٍ على الطبيعة العامة التي تقع في طبيعة الأشياء. وهذا الحدس ليس عبارةً عن اكتشافٍ لشكلٍ من الكلمات؛ بل هو قولٌ بنمط من أنماط الطبيعة. وبالنسبة لروح العلماء وعقليتهم يصبح مقبولًا تعظيم الكلمات. فالأمهات يستطعن الإيقان بأمورٍ كثيرةٍ في قلوبهنّ دونما قدرةٍ على التعبير عنها بشفاههنّ. وهذه الأشياء الكثيرة، وهي معروفة، ينبني عليها الحق الديني، والذي لا يمكن وراءه الاحتجاج بأمرٍ آخر.



3 - الله:

في الزمن الحاضر هناك دوغما دينية هي التي تنفرد بالنقاش:

ماذا نعني «بالله»؟ وهذا الأمر اليوم، لا يختلف عما كان عليه بالأمس.

إنها الدوغما الدينية الرئيسية، وكل الدوغمائيات الأخرى تابعة لها.

بالنسبة لماهية الألوهة أو الألوهية، هناك ثلاث صيغ رئيسة، تمثل رؤى العالم لهذه الجهة:

أ - المفهوم الشرق آسيوي:

ويقول بنظام غير شخصي للعالم، ويتطابق العالم مع ذلك النظام. إن هذا النظام هو من صنع العالم نفسه. إنه ليس العالم الذي يتبع قاعدة معينة مفروضة عليه. وهذا المفهوم يمثل الاعتقاد الراديكالي عن الحضور في العالم.

ب - المفهوم السامي:

ويقول بوجود ذات مشخصة متفردة، والتي يمثل وجودها الحقيقة الأصلية، الميتافيزيقية، وهي مطلقة الحضور وضروريته، وهي التي خلقت ونظّمت، ما نسميه نحن بالعالم الحقيقي. إن هذا المفهوم للألوهية، يمثل وجهة النظر السامية، العقلانية في تجاوز لآلهة القبيلة. وهو يعبّر عن العقيدة الراديكالية للإله المتفرد المتعالي.



ج - مفهوم التجسيم:

والإله بحسبه عبارة عن ذات، يمكن وصفها بحسب المقولة السامية. والعالم الحقيقي في هذا التصور على أي حال، يمثل مرحلة ضمن الكل الشامل، وهي تتلاءم مع الذات الفردية الأصلية أو تتماهى معها. فعندما نفكر بالعالم من دون إله يكون غير حقيقي. وبذلك فإن العالم القائم في حقيقته يمثل جزءًا من الوجود الإلهي لكن وبحدِّ ذاته؛ فإن الأمر لا يعدو تبدلات في «الظهور»، باعتباره مرحلة في الوجود الإلهي. وهذه هي العقيدة الراديكالية لوحدة الوجود.

وهكذا نرى أن مفهومي الشرق آسيوي والتجسيمي يتلاقيان في طرفيهما. فبحسب كليهما نحن عندما نتحدث عن العالم نقول شيئًا عن الله، وعندما نتحدث عن الله نقول شيئًا عن العالم.

أما المفهومان السامي والشرق آسيوي فهما متعاكسان. وكل محاولة للتقريب بينهما توصل إلى تعقيداتٍ في الفكر، وبصراحة قد يجوز أن يذوب المفهوم السامي في المفهوم التجسيمي. وفي الواقع، فإن تاريخ اللاهوت الفلسفي يشير إلى أنه في البلدان المحمدية - في بلاد فارس مثلًا - فإن عمليات ذوبان الوحدانية في التجسيم قد حصلت في الكثير من الأحيان.

إن الصعوبات التي يكون على المفهوم السامي للإله أن يكافح في مواجهتها، تتمثل في أمرين اثنين، الأول: أن الإله في هذا التصور يظل خارج الميتافيزيقا العقلانية. فمن خلال تصور الوحدانية



نعرف فقط أن الله ذات متفردة، وأنه خلق هذا العالم، ثم تتوقف معرفتنا عند ذلك. وعندما نتحدث عن رحمته وخيريته، وأنها نابعة من ذاته الكاملة، يكون الأمر جيدًا. بيد أن هذه الخيرية لا ينبغي أن تختلط بالخير العادي اليومي. إنه مهم جدًّا بدون شك. ذلك أن كل الأمور غير المفهومة، يمكن فيها اللجوء إلى إرشاده وتوجيهاته.

أما الأمر الثاني: أو الصعوبة الثانية، فهي إمكان البرهنة على وجوده. إن الدليل الوحيد الممكن على وجود الله هو المسمّى بـ«الدليل الوجودي». وقد فكّر فيه القديس أنسيلم وأعاد إحياءه ديكارت. وبحسب هذا الدليل فإنّ مفهوم الله ذاته، يشير وجوبًا إلى ذلك الوجود. وقد رفض معظم الفلاسفة واللاهوتيين هذا الدليل. وعلى سبيل المثال فإن الكاردينال Mercier في كتابه: Manual of Scholastic Philosophy يرفض هذا البرهان رفضًا قاطعًا.

وبعبارة أخرى؛ فإن أي دليل لا ينطلق من أشياء هذا العالم لا يمكن أن يصلح برهانًا على وجود ذات «متعالية» لا علاقة لها على الإطلاق من حيث الوجود بأشياء هذا العالم. لكننا نستطيع وعندما نتأمل أشياء العالم أن نعتبر كلًّا منها بالمعنى الميتافيزيقي دليلًا على وجود الخالق. أمّا اعتبار وجود الذات التي لا علاقة لها بالوجود العيني والمشخص؛ فإنه تحديدٌ شديد الصعوبة.

وما لجأت المسيحية إلى هذه الخيارات الواضحة. وظلت بذلك أمينة لعبقريتها. ذلك أن الميتافيزيقا التي تعتنقها تضع الأمور الدينية في موضع (الانطلاق من هذا العالم أو العودة إليه).



في البداية، ورثت المسيحية المواريث السامية. فكل مؤسسيها يعبرون عن الفكرة الدينية بالطريقة السامية، ويتوجهون بها إلى الناس الذين يعرفونها ويفهمونها.

إنما حتى في هذا الحدود، يكون علينا أن نقوم بتحديدات أو تحفظات. وقد بدأت تلك التحفظات بالمسيح نفسه. كَم كانت هذه الأمور جديدة، وكَم أخذ من السابقين، هذا أمرٌ غير مهم. إنما يكون علينا أن نتنبه إلى التأكيد المختلف في تصوراته، والذي دخل في تعاليمه. في المقام الأول، فإنّ مملكة الله تقترن بقوله: «**إنّ مملكة الله حاضرةٌ في أوساطكم**». والأمر الآخر مفهوم الله، والذي يجري التعبير عنه مجازًا بالأب. ودلالات وتداعيات هذا التصور تبدو في رسالتي يوحنا، كاتب الإنجيل، في تأكيد وتوسيع كبيرين: «**الله محبة**».

وأخيرًا فإنّ إنجيل يوحنا عندما يدخل مقولة «الكلمة»، يشقّ طريقًا يوصل إلى تعديل صيغة الإله الواحد بالمفهوم السامي. نعم، بالنسبة لمعظم الكنائس اليوم فإنّ العقيدة السامية هي هرطقة. وقد صارت كذلك، بسبب التعديل من خلال الكلمة، وبسبب التأكيد على الحضور (الإلهي).

إنّ فكرة الحضور (الإلهي)، ينبغي التمييز بينها وبين العلم الإلهي الشامل. فالإله السامي من صفاته العلم الشامل. بينما الإله المسيحي هو إضافة لذلك حاضرٌ في الكون. قبل عدة سنوات، جرى اكتشاف بردية مسيحية في كهف مصري عنوانها: «كلمات



المسيح». وأصلها ومدى أصالتها هما أمران جانبيان في السياق الذي نعالجه. وأنا أقتبس منها هنا باعتبارها تمثل شاهدًا على طريقة تفكير مسيحيين كثيرين بمصر في القرون المسيحية الأولى. في تلك الأقوال المنسوبة للمسيح، نجد الكلمات التالية: «**لينشقّ الخشب، وتجدونني هناك**». وهذا نموذجٌ قويٌ للتعبير عن الحضور، وهو يشير إلى الابتعاد عن المفهوم السامي القديم.

إن الحضور هو اعتقاد معروف جيدًا في الزمن الحاضر. والمهم هنا أن هذا الاعتقاد موجود بكثرة في العهد الجديد. وقد جرى التعبير عنه كثيرًا في الزمن المسيحي الأول. وفي ذلك الزمان، كان اللاهوت المسيحي أفلاطونيًّا. وقد تبع في ذلك يوحنا، أكثر من بولس.

4 - البحث عن الله:

ضلّ العالم الحديث عن الله وأضاعه وهو يبحث عنه. وهذه الإضاعة تعود إلى تاريخ المسيحية الأول. ذلك أنّ المسيحية أعادت التقارب مع المفهوم السامي للإله، ووسعته باتجاه الثالوث المقدّس. وهذا المفهوم، واضحٌ ومخيفٌ ولا يمكن التدليل عليه. وقد جرى تدعيمه استنادًا إلى تقليد ديني لا يمكن الشكّ فيه. وإلى ذلك فقد أتت لمساعدته جهاتٌ عدة من الغرائز والدوافع الاجتماعية المحافظة، وإلى التاريخ والميتافيزيقا، بل إنّ الجهتين الأخيرتين إنما وجدتا واستُخدمتا لهذا الغرض. وإلى ذلك أيضًا فإنّ عدم الإيمان (بهذا الاعتقاد) كان يعني الموت.



وعلى كل حال؛ فإن إنجيل المحبة انقلب إلى إنجيل للرعب. وبذلك فقد صار العالم المسيحي عالمًا للرعب. «**إنّ الخوف من الله هو بداية المعرفة**». وهذا قولٌ في (7:1). بيد أنّ ذلك يبدو غريبًا في ضوء مقولة (يوحنا): «**الله محبة**»: «**عند ظهور الرب يسوع، يوم يأتي من السماء تواكبُهُ ملائكة قُدرته في لهب نارٍ وينتقمُ من الذين لا يعرفون الله ولا يطيعون بشارة يسوع. فإنهم سيعاقَبون بالهلاك الأبدي مبعدين عن وجه الرب وعن قوته المجيدة...**»[1].

لقد فعلت الشعوب خيرًا عندما أبدت امتعاضها من هذه الأنباء المزدوجة المعنى، والتي لم تخفّ وطأتها بالتأويلات المختلفة.

وإذا كان العالم المعاصر يريد العودة إلى الله، فإن تلك العودة إنما تكون بالحب وليس بالخوف، وبالفعل بالمساعدة من يوحنا وليس من بولس. وهذا الاستنتاج صحيح، وقد صار عامًّا في تفكير أهل الأزمنة الحديثة. لكنه يعكس تعبيرات جدّ سطحية بالنظر للوقائع.

إنّ التبسيط الذي أُدخل على الحقيقة الدينية هو ردة فعل على الدوغمائيات المتشددة، وقد لجأ إليه اللاهوتيون الليبراليون. وإنه لمن الصعوبة بمكان، معرفة المستندات التي دعم بها هذا التفكير نفسه. ففي العالم الفيزيقي نكتشف وجوه تبادل وتلاقٍ بين التقدم العلمي وهذا اللاهوت. فهناك سهولة كبيرة سائدة في التفكير اللاهوتي؛ في حين أن الفيزياء الحديثة لا تشعرنا بوجود السهولة والبساطة في العالم.

(1) (الرسالة الثانية إلى أهل تسالونيكي، I-7-9).



إن انكماش الدين إلى تصورات بسيطة، يمثّل حلًّا عسيرًا وفهمًا سطحيًّا للمشكلات التي تواجهنا. وقد يتوافق ذلك ومقتضيات الفهم السليم. لكن هل هو حقيقي؟ فبالنظر إلى الأهوال المرعبة التي يجلبها التعصب، يصبح طبيعيًّا أن يلجأ مفكرون شرفاء وحساسون إلى هدم الدوغمائيات المسيطرة. بيد أنّ هذه البرامج الليبرالية هي براغماتيات خطِرة.

إن هذه العملية الليبرالية، المؤدية إلى حصر الدين في بعض التصورات المبسطة والسارَّة؛ تنشر إحساسات بالراحة، وتبعث على سلوكات ودودة. لكن عندما نستند إلى قوة المبادئ العقلية في عملية اكتشاف الحقيقة، فإنه ليس من حقنا أن نضع شروطًا على العقل. إن كل تسهيلٍ وتبسيط للدوغما الدينية، يتحطمان على صخور مسألة الشر في العالم.

إن ما يمكن قوله في هذا الصدد أن كل الاعتقادات في الله ما عانت بشكلٍ رئيس من التعقيدات. بل إنّ هذه الاعتقادات في الديانات العقلية تتعمد السهولة والوصول إلى الأفهام بوضوح. وفي هذا السياق فإنّ التصورات الثلاثة للوجود الإلهي لا ينبغي فهمها باعتبار أنّ أحدها يقتضي الانفصال عن التصورين الآخرين، أو الردّ والإنكار.

بل إن المطلوب هو العمل على دراسة المفاهيم في تلك التصورات، وعدم استخدامها في شمولها وتعبيراتها الخاصة وحسب.



إنّ المرء الذي لا يريد أن يقتنع بأنّ 2+2=4، يملك بعض العذر، ما دام لا يعرف الفائدة التي يحصل عليها من القول بهذه الفرضيات البديهية أو المقدمات. فإذا التزمنا التجريد فإنّ هذه الفرضيات والرؤى تبدو صحيحةً على إطلاقها. لكننا عندما نخرج من التجريد، فإن تحولاتٍ كثيرة تحدث وتتطور. فاللغة تحتضن أعمق المعاني في ألفاظها البسيطة أو التي تبدو كذلك، مثل (و) أو (عمل). وإنما تبدو الأهمية لهذه البسائط في طرائق الاستعمال.

وعلى هذا وما يشبهه يكون شأن المفاهيم والمصطلحات مثل «غير مشخَّص» أو «ذات» أو «فردي» أو «حقيقي» عند التفكير والبحث في مفهوم الله. وذلك لكي لا نستعملها بمعانٍ مختلفة في المواطن المختلفة، ولكي لا نستعملها بالمعنى الواضح دائمًا.

لكن المصطلحات الأساسية لا يمكن فهمها حقًّا إلَّا في سياق ميتافيزيقي، له علاقة بإدراك الكون ووصفه في كلمات.

ولذا فإن الديانات العقلانية، ينبغي عندما نبحث مفاهيمها الأساسية، أن نعود للميتافيزيقا، والتي لها عالمها ولها تاريخها ولها مقدماتها المنطقية.

وهذا التعالق بين (الحقيقة والميتافيزيقا) أو بين التجريد والعيني، ينبغي ملاحظته في كل المجالات. وقد قلت من قبل إنّ التاريخ والميتافيزيقا استُخدما في أوروبا الحديثة، لدعم التصور السامي لمفهوم الله. ولذلك تبريره في أن الميتافيزيقا تستند إلى



مقدمات وكذلك التاريخ، إنهما يستندان إلى مقولات مفترضة، وينبغي تقديرها أو وضعها في الذهن عند البحث.

وهذا يعني أنه لا يمكن القيام بإعادة ترتيب وتركيب جذرية في المقولات والمفاهيم عند الالتزام بأفق تفكير واحد. لا يمكن أن نضع اللاهوت قبل العلم، ولا أن نضع العلم قبل اللاهوت، ثم إنه لا يمكن حماية أحدهما من الآخر. فللوصول إلى الحقيقة، لا يمكن استعمال الطريق الأقصر.

وهكذا فإنّ الدين يُنجز إسهامه الخاصّ من ضمن الخبرة المباشرة، وحتى عندما يجري تكوين الدوغما مع تعديلاتٍ تستند إلى معارفنا.

إنّ إسهام الدين يتمثل في الاعتراف بأنّ وجودنا ليس مجرد أحداثٍ تتوالى وتتعاقب. فنحن نعيش في عالم شديد التغير، ويحتاج العيش فيه إلى التلاؤم المستمر. ثم إنه حافلٌ بالتقديرات وبالأهداف، وبوجوه النجاح والفشل، وبالفئات الدنيا والعليا، وبالأحاسيس المتناقضة والمختلفة من حالٍ إلى حال. وهناك من تعب من الحياة، وهناك من يملك شرهًا جائعًا إليها.

هناك نوعية من الحياة ومستوًى لها، والتي تتجاوز وقائعها. وعندما نضع النوعية ضمن الوقائع يظلُّ هناك ما يمكن اعتباره: نوعية النوعية أو خلاصتها. إنّ الدين هو الإدراك المباشر أنه بعد السعادة وبعد الاستمتاع، هناك ما هو حقيقي وما هو منقضٍ. ويبقى أنّ النوعية هي قيمة أو حقيقة لا تموت، وهي تُسهمُ في النظام، الذي يمُدُّ العالم بالمعنى والقيمة.




مكتبة
الفكر الجديد

المحاضرة الثالثة

الجسد والروح

1 - الدين والميتافيزيقا:

يحتاج الدين إلى دعامة ميتافيزيقية. وذلك لأن سلطته تظل مهددة بالأحاسيس القوية التي يثيرها. وهذه المشاعر هي تعبير عن نوع حيٍّ من أنواع الخبرة. لكنّ هذه المشاعر تظل ضمانًا ضعيفًا للتفسير الذي يمكن إضافتُهُ إليه.

من أجل ذلك؛ يظل ضروريًّا القيام بنقدٍ محايدٍ للإيمان الديني. إنَّ القواعد العقدية ينبغي وضعُها من خلال ميتافيزيقا عقلانية، والتي تنقد المعاني، وتحاول التعبير بواسطة المفاهيم العامة، المتلائمة مع شمولية الكون. وهذا الموقف ما وضعه أحدٌ موضع شك، على الرغم من أنه يجري تجاوُزُه في المجال العملي. ولقد كانت الأزمنة الأكثر استخفافًا وتجاهلًا (لمسألة النقد) هي أواسط القرن التاسع عشر؛ بسبب سواد الاهتمام التاريخي.

إنَّ الخديعة العجيبة في هذا السياق، أن المِهاد الذي تُبنى فيه وعليه قضية إيماننا، هي البحث التاريخي. فلا يستطيع أحدٌ أن



يشرح الماضي إلَّا بما يريده الحاضر وما يُضفيه عليه من معنى. إنَّ الحاضر هو كلُّ ما نملكه، وطالما لا نجد في هذا الحاضر مبادئ عامة تستطيع التعبير عن الجماعة بأجمعها في القضايا المتصلة بالوجود والمصير؛ فلن نستطيع أن نخطو أي خطوة إلى الأمام تتجاوز القريب والمباشر.

وهكذا فإنّ التاريخ يفترض وجود الميتافيزيقا. ويمكن لأحدنا أن يعترض أننا نؤمن بالماضي ونتحدث عنه، دونما إرساء لمبادئ ميتافيزيقية من أجل ذلك. وهذا أمرٌ صحيح. بيد أن أحدًا لا يستطيع استخلاص دوغمائيات ميتافيزيقية إلّا استنادًا لشرح للماضي وتفسير له. وهذا الشرح نفسه يستند إلى تفسير ميتافيزيقي آخر للحاضر[1]. وطالما بقيت قناعاتنا الميتافيزيقية غير معبّر عنها؛ فإننا ندأبُ على تفسير الماضي بحسب خطوط وعيون الحاضر. لكن عندما نُعنى بالتواريخ الميتافيزيقية الرئيسية؛ فإن العالم الذي نعيه كله بشكلٍ مباشر، يصبح هو التاريخ والمَعْلَمُ الحقيقي.

إنّ هذا النقد يسري على حدٍّ سواء في مجال العلم كما في مجال الدين. وفي كلا المجالين هناك الطموح المستديم للاستغناء عن الميتافيزيقا. والفرق بين المجالين في هذا التوق أن الدين يمثل الرغبة الداخلية العميقة للروح، أمّا وقائع الوجود، فتجد تسويغًا لها في طبيعة ذلك الوجود: «إنّ روحي متعطشة للقاء الله». هكذا

(1) أعني بالميتافيزيقيا العلم الذي يطمح لاكتشاف الأفكار العامة، والتي تكتسب أهمية فائقة عندما نعمد لتحليلها.



يقول مُنشد المزامير. أمّا العلم فإنه يستطيع ترك ميتافيزيقاه غير معبّر عنها، والانسحاب إلى ما وراء إيماننا البراغماتي بأهمية الوصف العام. ولو فعل الدين الأمر ذاته، لكان معنى ذلك أنه يُسلم بأنَّ عقائده ليست أكثر من خاطرات، الغرض منها استثارة العواطف والمشاعر. يستطيع العلم (باعتباره على الأقل طريقة مؤقتة أو مادة مساعدة) الاكتفاء بالتصديق الساذج؛ أما الدين فإنه محتاج للتسويغ. وإذا توقف الدين عن الاندفاع للتعمق والوضوح؛ فإنه يعود فيسقط إلى الدرجات الأدنى من أشكال التدين. إن أزمنة الدين هي ذاتها أزمنة العقلانية.

2 - مساهمة الدين في الميتافيزيقا:

في المحاضرات السابقة عالجنا الخبرة الدينية باعتبارها أمرًا واقعًا. وهي تتكون من إدراك معين مباشر، والذي يجد في الكون الحقيقي أمثلة وشواهد على (صدقيته). وهذا الإدراك أو الوعي يتضمن شروطًا ميتافيزيقية معينة. وبقدر ما نثق بموضوعية المؤسسات الدينية، يكون علينا التشبث بأن المعتقدات الميتافيزيقية معللة ومقنعة أيضًا. ومن أجل ذلك بالضبط فإنني في المحاضرة السابقة، قلت بضرورة الرؤية الشاملة والعامة للتجربة الدينية. وعندما نقف عند هذه المنزلة من منازل التفكير، ونستدعي (أبعادًا ووجوهًا) لأخذها بالاعتبار وتكون تلك الوجوه مثار نزاعاتٍ شرسةٍ بين التيارات الفكرية؛ فإنَّ قوة الشواهد والأمثلة يطرأ عليها ضعفٌ واضح. وهكذا فإنه لا يمكن النظر إلى التجربة الدينية



باعتبارها تُسهم في تقديم دليلٍ أو بُرهان مباشر مهما ضؤُلَ على وجود الذات الإلهية المشخَّصة، والتي تكون بمعنًى من المعاني متعاليةً وخالقة.

إنَّ الكون الذي ينكشف لنا، هو بالتأكيد تابع ومتداخل. فالجسد يخترق الروح، والروح تخترق الجسد. فالقوة الفيزيقية تدِقُّ وتتحول إلى حماسٍ شديد، وبالعكس فإنَّ الإثارة الشديدة تستثير الجسد. فالغايات البيولوجية تصبح مثالات ورسومًا، كما أنَّ بناء الرسوم والمثالات يؤثّر في الوقائع البيولوجية. فالفرد هو الذي يشكّل المجتمع، كما أنَّ المجتمع يشكِّل الفرد. والشرور الفردية تضرُّ العالم بأسره، كما أنَّ وجوهًا وأبعادًا معينةً للخير تقودُ نحو الخروج من مأزق العالم.

إن العالم هو في الوقت نفسه ظلٌّ زائل، كما أنه واقعة نهائية. فالظل أو الخيال يمضي إلى الواقع ويصبح مكونًا من مكوناته. وهذا على الرغم من أن الواقع سابقٌ على الخيال. الزوال الحقيقي للأشياء الحقيقية، تتقدمه مملكة السماء، ومملكة السماء إنما تجد تحققها واكتمالها في حدوث ذلك التحول.

إن العالم الحقيقي، عالم الخبرات، عالم التفكير، والفعالية الفيزيقية. هذه العوالم هي مجموعة من الموجودات الفردية. وهذه الموجودات الفكروية تسهم إسهامات معتبرة في القيمة العامة للجماعة والمجتمع، أو أنها تضر بها. ثم إن هذه الموجودات الفردية، تملك كلٌّ منها قيمتها الذاتية على حدة، ويمكن فصل كل



منها عن الأخرى. فهي تسهم في الاحتياطي أو المخزون العام، كما أنها تعاني على حدة. وهكذا فإن العالم هو عبارة عن مجموعة من الفرديات المنعزلة، والجماعات المتواصلة والمتداخلة.

إن فردية كل فرد بالغة الأهمية، مثلما هي المجموعة أو الجماعة. وموضوع الدين هو الفرد في المجتمع.

3 - الوصف الميتافيزيقي:

الميتافيزيقا هي أمر وصفي. ولذا فإن نقاشها بهدف اختبار دقتها وصوابيتها يبقى ضروريًا، لكنها تبقى ظاهريًا في نطاق الوصف.

والوصف الميتافيزيقي يجد أصله في حقل مصالح مختار. وتثبت المقولة الميتافيزيقية عندما تعتبر ملائمة، وتصلح مثالًا في حقول ومجالات اهتمامات ومصالح أخرى[1] والوصف اللاحق يخدم المقارنة المباشرة المطلّة على نتائج الخبرة التاريخية.

يمكن تحديد الكون، بأنه الذي يُفكَّر فيه باعتباره شاملًا لكل ما هو موجود. ويمكن تحليله على مستويات مختلفة. وفي حالة الوصف التي نتحدث عنها، يكون مطلوبًا تتبع الطرق والوسائل المختلفة بالمقارنة فيما بينها. وفي البداية، يتأمل المرء التحليل تبعًا للنقاط التالية: (1) العالم الحقيقي، عالم الكون والفساد، والذي يزول في الزمان (2) وتلك العناصر التي تبنى معًا. والعناصر الشكلية

(1) وبالنسبة لاستخدام هذا الوصف في مجال العلم، انظر كتابي: **Science in the Modern World.**



هذه هي من جهة أخرى ليست حقيقية ولا منقضية. إنها العناصر غير الحقيقية، وغير الزمانية، والتي يغطيها التحليل ليكشف عن الحقيقي وعن الزماني فيها. هذه العناصر هي التي تتأسس عليها الحقائق والزمانيات. أما ما فوق العالم الزماني والعناصر الشكلية فيه، وهي الأمور التي تحدّد طبيعة الأشياء؛ فإننا لا نعرف شيئًا عنها. فالعالم الزماني، وعناصره الشكلية أو البنيوية، هي التي تعلل بالنسبة لنا هذا الكون الشامل. أما العناصر البنيوية فهي:

أ - الحيوية الخلّاقة والتي على أساس منها، يكتسب العالم طبيعته خلال التحوّل باتجاه الجديد.

ب - أُفُق الأشياء المثالية أو الأشكال. وهي في الأصل ليست حقيقية. إنما بسبب علائق وتعلّقات ذات أهمية، فإنها تجد مثالاتٍ لها في الحقيقي.

ج - الذات الفردية الحقيقية، لكن غير الزمانية. والتي من خلال عدم تحدُّدها واحتفاظها بحيويتها الخلَّاقة، تتحول إلى حريةٍ معينة. وهذا الكائن الحقيقي لكن غير الزماني، هو ما يسميه الإنسان: الله. وهو الإله الأعلى في الديانات العقلانية. (وإذا شئنا الدخول) في إيضاح آخر لمواقع العناصر البينية، نجد أننا لا نستطيع القيام بذلك إلا يتجنب العودة إلى مصطلحاتٍ كنّا قد تجاهلناها. وهذا يعني الاتجاه لتحليل العالم الحقيقي.

إن العالم الحقيقي والزماني، يمكن أن يخضع للتحليل وسط هذه الكثرة من الأحداث التي يجد تحقيقه فيها. والمعنيّ بذلك العناصر



الرئيسية الحقيقية، والتي ينبني عليها العالم الزماني. ويمكن لنا أن نعتبر كل حدث «حدث حقبة». وبذلك يصبح العالم الحقيقي مجموعة من الأحداث الحقبية. في العالم الفيزيائي فإن كل حدثٍ حقبيٍ هو واقعةٌ محدودةٌ، والتي لها حدودٌ مكانيةٌ وزمانية. إنما إلى جانبَ الاستمرار الزماني؛ فإن هذا الحدث يملك أن يتصرف في مجاله المكاني بأبعاده المختلفة.

إن الأحداث الحقبية هي الوحدات الأولية للجماعة الحقيقية. كما أن الجماعة تتشكّل من تلك الوحدات. لكن كل وحدةٍ لها طبيعتها الذاتية في سياق الأعضاء الأخرى للجماعة، بحيث تكون كل وحدة عالمًا مصغّرًا، يمثل بحدٍّ ذاته المجموع الكوني الشامل. وهذه الأحداث الحقبية هي المخلوقات. أما السبب في الطبيعة الزمانية للعالم الحقيقي؛ فإنه يمكن الإشارة إليه من خلال الحيوية الخلَّاقة والمخلوقات. ذلك أن الحيوية الخلَّاقة مرتبطة حكمًا مع المخلوقات. ولذا فإن المخلوقات تبقى ما بقيت الحيويّة الخلَّاقة. وبذلك فإن الحيويّة الخلَّاقة لمخلوق معين تصبح هي حيويّته الخلَّاقة ، وتمضي إلى مرحلةٍ أخرى لذاتها بالذات. ويتحقق بذلك تجاوز التأثير الخلَّاق. وهذا التجاوز يبدو في العالم الفيزيائي في صورة سُبُلٍ أو متوالياتٍ من الأحداث الزمنية.

إن الحركيّات الخلَّاقة تحولُ دون أن نعتبرها وحدات حقيقية. ذلك أنه تنقصها ذاتيات التأكّد. كما أنها لا تسمح لنا بأن ننظر إلى



العالم الزماني باعتباره مخلوقًا حقيقيًا محدودًا ومحددًا. ذلك أن العالم الزماني هو بطبيعته غير مكتمل. إنه لا يملك طبيعة الحدث المحدود، مثلما كان هو شأن الحدث في التاريخ الماضي؛ وذلك إن نظرنا للأمر من وجهة النظر الحاضرة.

إن الحدث الحقبي أو القرني يبدو بمثابة اكتمال. وهذا أمرٌ، حيث تجتمع عناصر مختلفة في وحدة حقيقية. وبغضّ النظر عن هذا الاكتمال أو التكامل؛ فإن تلك العناصر تبقى في عزلة بعضها عن بعض. وبذلك فإن الحدث الحقيقي هو الأمر الخلّاق الفرديّ والمنقضي في العملية المركّبة.

إن العناصر المتكاثرة، والتي يمكن جمعها في وحدة، هي ذاتها المخلوقات الأخرى وهي الأشكال المثالية، وهي الله. هذه العناصر ليست فقط مجرد مجموعة. ولو كان الأمر غير ذلك لأمكن اعتبارها مخلوقًا واحدًا. وفي التحقق الواقعي فإن المخلوقات يجري تقييمها من خلال أشكالها المثالية. وعلى ذلك فهناك مخلوق واحد واضح ومحدود، وهو تبعًا للتحديدات، يضمّ العناصر التي تتبدل وتنفرض في الظروف المتغيرة.

4 - الله والنظام الأخلاقي:

إنّ تضمين الله في سائر المخلوقات، يشير إلى المقصد الذي يستتبع نتيجة واضحة. فالله هو الحقيقة غير الزمانية، والتي تظهر في كل مرحلة إبداعية، والتي ينبغي اعتبارها. إن كلَّ مرحلة من هذه



المراحل تتحدد من خلال السابقة عليها. وتشير بذلك لانتمائها إلى النظام العام أو الشامل وتناسقها معه.

إنّ الثراء غير المحدود في الإمكانيات التي تعرضها آفاق وصيغ التجريد، تجعل من المرحلة الخلَّاقة أيضًا غير محدَّدة المعالم، كما أنه لا يمكن من خلالها تحديد المخلوقات والكوائن التي أنتجتها أو موضعتها في مبادئ. إنّ الغائية الواضحة التي تهب العالم توازنًا منتظمًا، تقتضي وجود الذوات الفردية الحقيقية، التي تُعطي كلَّ مرحلةٍ طبيعتها المستقيمة والملائمة وغير المتغيرة.

وبذلك فإنّ الاندفاعية الإبداعية غير المحددة تبلغ حدودها المستهدفة. ولو استطعنا البقاء مع هذا الاستنتاج، لظهرت من وراء ذلك ميتافيزيقا بسيطة. إنّ الجبرية الكاملة تعني إذن التطابق الكامل للعالم المحدَث مع ذاته. وهذا هو الاستنتاج لدى كل المفكرين الذين يميلون إلى الثقة بالمفاهيم الميتافيزيقية.

إنّ صعوبة هذا الاستنتاج تبدو ظاهرةً للعيان عندما نقارن النظرية أو نتأملها في مواجهة حقائق العالم. فعندنا تشير النظرية إلى حقيقة الجبر الكامل بناءً على ضرورة التلاؤم مع طبيعة الله، فإنّ الذي يترتب على ذلك أنّ الشَّرّ في هذا العالم ناجمٌ عن طبيعة الله (أو عن وجوده الكامل وقدرته المطلقة).

إنّ الشَّر يصرّح عن نفسه في الآلام الجسدية، وفي المعاناة الروحية بسبب خسارة عوالم خبرةٍ عالية، لصالح خبراتٍ أقلّ سموقًا. إنّ ما تشترك فيه كل الآلام يكمن، في أنه مع تحققها



الواقعي أو في الواقع؛ فإنها تتعدى بإزاحاتٍ وإزالاتٍ عميقة. إنّ النية من وراء ذلك هي تجنب الشر، وحقيقة تقلقل الشر وعدم استقراره، تُشكل النظام الأخلاقي في العالم.

إن الشر الذي يستمتع بانتصاره، قد يكون جيدًا بحدّ ذاته. لكنه فيما يتعلق بخارجه غير جيد. وذلك لأنه يشكّل قوّةً تدميريةً لأشياء وأمورٍ هي أكبر وأهمّ منه. ولكي يلخّص الأمور في شموليتها فإنّ الشر يتجه إلى انهيارٍ نحو العدم، والذي يشكّل انعكاسًا للإبداعية التي يمكن وصفها دائمًا بأنها جيدة. إنّ الشّر موضوعي ومدمّر؛ وإنّ الخير موضوعي وإيماني ومُبدع.

إنّ تقلقل الشر وعدم استقراره لا يؤدي بالضرورة إلى التقدم. بل على العكس من ذلك؛ فإنّ الشر يؤدي إلى إضاعة صيغ للتكامل والكمال، وهي اختلالاتٌ يبدو الشرّ من خلالها. في هذه الحالة فإنّ العناصر إما أن تتوقف عن الوجود، أو أنها تنخفض إلى الدرجة التي تصبح فيها تحت تصرف الشر. وعلى سبيل المثال فإنّ العناصر أو الأعضاء التي تقع تحت وطأة الآلام؛ فإنها إمّا أن تزول أو تتحطّم أو أنها تفقد الإحساس، أو أنها تتطور إلى علائق دقيقة بين أجزاء الجسم.

إنّ الشّر يطوِّر أو يدفع إذن باتجاه زواله أو ارتفاعه إمّا بالتدمير أو بانخفاض التطور أو بالرفع من درجة التطور والتطوير. إنما لو تأملناه بحسب طبيعته نجد أنه غير مستقر. وما يمكن ملاحظته أنّ خفض درجة التطور ليس شرًّا بحدّ ذاته، إلّا إذا تأملناه بمقياس ما



كان يمكن أن يبلُغَه. إن الخنزير ليس حيوانًا سيئًا (إنه ليس على درجة عالية من التطور). إنما لو سقط إنسانٌ في تطوره إلى درجة الخنزير، فإنه يكون سيئًا بقدر ما هو الخنزير سيئ (أو ضئيل التطور). ومرة أُخرى فإنّ الحكم على التراجع في درجة التطوير يعتبر أمرًا سيئًا إنما بمقياس ما كان يمكن أن يبلغ في تطوره لو لقِيَ ظروفًا ملائمة. خلال عملية تراجع التطور، وإذن، فإنّ المقارنة بالإنسان هي في حدّ ذاتها غير حسنة. وفي الدرجة الأدنى فإنه يظل سيئًا لغيره.

إنما في الدرجة الأدنى بالشر والشر لغيره، يبدو واضحًا أن الانحطاط إلى أدنى دركات التطور غير ممكن. وذلك لأنه لا بدّ من اعتبار العلاقات بالمجتمع، والتأثيرات غير المباشرة. ثم إنّ الدمار الكامل للشيء المتداعي والمنهار ليس سيئًا. ذلك أنّ الدمار الكامل غير ممكن. وبذلك فإنّ القبيح يقع عند فقد السياق الاجتماعي. إنّ الشر يوجد إذن عندما تتقاطع الأشياء وتشتبك.

إنّ التناقض القائم بين الخير والشر، إنما يقع بين المتوارث الذي يثير الشر، «والسلام، الذي هو أعلى من كل عقل». وذلك لأن كل خير فإنّ قوته على البقاء نابعة من ذاته. وهكذا فإنّ دماره يأتي من خارجه وليس من داخله. إنّ الناس الطيبين ذوي العواطف الضيقة هم في الغالب من دون إحساس ولا يسعون للتقدم، ومع ذلك فهم يظلون معتزّين بطيبتهم الأنانية. وهذا النموذج يشبه عندما نتأمل الأمر من أعلى الخنزير في ارتكاسه إلى الدرجة الدنيا. وهم يشبهونه في داخلهم أو حياتهم الداخلية أو اعتقادهم أنهم بلغوا



أعلى درجات الخير. وهذا النوع من البشر المعتز بدقّته الأخلاقية هو في هذا السياق مثل الشرير، بحيث لا تعود الفروق كبيرة.

فهل الله هو ذاتٌ متفردة حقيقةً، تظهر أو تحضُر في كل مرحلةٍ من مراحل الإبداع، لكنه لا يخضع للتحول؟ وهو يكون بذلك تحولًا عن التناقض الداخلي، الذي يطبع الشرّ أو يتّسم به الشر. ولأنّ الله حقيقي، ينبغي أن يستوعب خلاصة الكون الشامل. في طبيعة الله، هناك أُفُق الأشكال والصيَغ التي تتأهَّل من خلال العالم، والتي تعود فتتأهل من خلال الأشكال. وهذا الاكتمال المتأسس على أنه لا يمكن أن يذوب في شيءٍ آخر؛ يعني أنّ طبيعته تجاه كل التحولات تبقى ثابتة.

الله إذن هو مقياس الديمومة في هذا العالم. وفي تأثيره الخلّاق تظهر استقامةٌ منطقيّةٌ معينةٌ، تكون مشروطةً بحضوره.

وإذا نسبنا الشر في العالم إلى الخير المتفرع عن الله؛ فإنّ النقائض في العالم تترتب على ثبات الذات الإلهية. وبذلك فإنّ النقص في العالم يترتب على كمال الله.

إنّ العالم المتحدث يشير إلى وجهين. فمن جهةٍ أولى هو يعني أنّ نظام الأشياء يبدو في انعكاسٍ مع المثالي، الذي يفصحُ أنّ التجاوز الخلَّاق في عالم الحضور يقتضي خضوعه للحدث الحقيقي. ومن جهة ثانية يشير عدم كماله وشروره، إلى أنّ العالم المحدَث الذي يعني أنّ عناصر الشكل الإضافية، ينبغي التفكير فيها، والتي لا تنطبق عليها المفاهيم المتعلقة بالله، ولا يمكن تعريفها.



5 - القيمة ومقاصد الله:

تعني مقاصد الله تحقيق القيمة في العالم الدنيوي. وتفعيل مسألة الغايات الكلية تعني ملاءمة الحاضر أو وضعه في سياق القيمة في المستقبل القريب أو البعيد. إن القيمة هي جزءٌ لا يتجزأ من الواقع. إنّ كونك فردًا، فهذا يعني أن تلك مصالح خاصة. والمصالح الخاصة هي إحساس بالقيمة الفردية، وهي في جانبٍ منها إحساس عاطفي. أما قيمة الأشياء الأخرى خارج الذات، فإنها متفرعة على الأصل، إنها عناصر تضيف أمورًا أو أشياء على الحاجات الأساسية. والمصالح الذاتية هذه هي عبارة عن الاهتمام بما يعني الوجود الذاتي أو الفردي في هذه الحقبة أو البرهة من الزمان. ويُعتبر ذلك ذروة المتعة بالتحقق.

بيد أنّ الواقع هو المتعة، وهذا الاستمتاع هو اختبارٌ أو تجربةٌ قيّمة. ذلك أنَّ الحد الزماني هو عبارة عن كون أصغر. يضمّ في تلافيفه الكون الأكبر. وهذا التوحيد للكون والذي تتلاقى عناصره المختلفة ذات الوجوه المتعددة، يشكل ذَرَّةً واحدةً في العالم الحقيقي.

إنَّ هذا الحدث الواقعي الأساسي يمتلك طبيعة كونه فعلًا للقدرات الإدراكية. لكن لنتحدث عن الوقائع غير العقلية، وحينها تصبح القدرات الإدراكية عمياء. ذلك أنه لا يمتلك وعيًا شفّافًا بل إنه ليس أكثر من القيمة الذاتية للإدراك الكوني الأصغر. فالقيمة الذاتية هي الواقعة الموحَّدة في الواقع، وينمُّ عن ذلك ظهورها.



وعندما يحصل ذلك نُسمّيه إدراكًا أو فهمًا. ويكون ذلك عندما نحلِّلها في علائقها بكل جزءٍ من أجزائها، والتي تشكّل بمجموعها هذا الشيء الظاهر. إن كان وجود فردي حقيقي، هو عبارةٌ عن تنظيم لكل الكون الحقيقي والمتصوَّر. ومن خلاله تتعلَّل القيمة الذاتية، التي هي عبارةٌ عن الذات الفردية نفسها.

إنَّ كل حدثٍ زمانيّ إذن يمتلك جانبين اثنين. فهو من جانب أول عبارة عن حالةٍ من الخلق والإبداع، من أجل وضع الكون في سياق واحد. وهذا الجانب من الحدث أو هذا الوجه من وجهيه هو عبارةٌ عن العلة الذاتية، أو أنه هو إبداعه الذاتي. وهنا ندرك الخَلق باعتباره إقلابًا لتحليلنا. ذلك أنه خلال وصفنا نَدَعُ العناصر منفصلة، أما في عملية الخَلْق فإننا نضمُ العناصر كلها معًا.

ومن جهةٍ ثانية؛ فإن الحدث هو المخلوق. وهذا المخلوق هو الواقعة الظاهرة. وهذه الواقعة هي القيمة الذاتية للخلق الفاعل. لكنهما في الحقيقة ليسا وجودين فرديين حقيقيين؛ الخَلْق والمخلوق. إنما هما وجود فرديّ، يعني أنهما المخلوق ذاتُه.

إن وصف الوجوه المتعددة، التي من خلالها تسري الأحداث الحقيقية المختلفة في الطبيعة؛ هو في الوقت ذاته وصف للعلاقات المتعددة في العالم الفيزيقي والعالم الروحي. ذلك أن الحدث العقلي يتفرع أو يتولّد من نظيره الفيزيقي. وهو في الوقت نفسه يمتلك خاصية القدرات الإدراكية، التي تصبُّ في الإحساس بالقيمة، لكنه في الأساس قدرةٌ إدراكيةٌ شفافة.



واستنادًا إلى الحديث الفيزيقي، هناك طريقتان للتجاوز الخلَّاق. الأولى تؤدي إلى حدثٍ فيزيقي آخر، أما الأخرى فتؤدّي إلى الحدث الانعكاسي المتفرع. إن السبيل الفيزيقي يدفع باتجاه أحداث فيزيقية باعتبارها كوائن زمانية متوالية في حياة الجسم. أما السبيل الأخرى فإنها تربط الحياة الجسدية بالحياة العقلية أو الروحية. إنَّ الحدث العقلي هو واقع أساسي في العالم الروحي، تمامًا مثل الحدث الفيزيقي للإدراك الأعمى، وهو واقعةٌ أساسيةٌ في العالم الفيزيقي.

ليس هناك شيء اسمه القيمة المجرَّدة. بل هناك دائمًا قيمةٌ محددة، والتي تشكل وحدة الإحساس، والناجمة عن تجمع العوامل المحددة واقعيًا. وهذه الإحساسات التقديرية المحدّدة والمختلفة، هي رغم اختلافها قابلة للمقارنة. وأساس هذه القابلية للمقارنة، هو ما ندعوه هنا «القيمة». إنّ هذه المقارنة ترتّب الأحداث المختلفة بحسب تعلقها بعمق القيمة (نظرًا واعتبارًا). وعندما يكون العمق ضئيلًا أو صفرًا؛ فإن هذا يعني انهيار الواقع. كل المقادير العميقة هي فقط إسهامٌ لعنصر في التشكيل المؤدي إلى القيمة العميقة.

ولذا، فإنّ الأحداث المختلفة تسمح بالمقارنة استنادًا إلى عمقها النسبي في الاقتراب من الواقع. ذلك أن الأحداث يتباعد أحدُها عن الآخر من خلال تقديرات الواقع. وهكذا فإنَّ المقاصد النهائية لله عزّ وجلّ من خلال تحقُّق القيم بمعنًى ما، تصبح غاياتٍ خلَّاقة. ذلك أنه بدون الله عزّ وجلّ، لا تتمكن العناصر الشكلانية من القيام



بوظائفها. فلن تكون هناك مخلوقاتٌ، بدون انتظام، أو يتحول الأمر إلى فوضى وارتباك؛ إن لم يجر التحييد من جانب المشاعر. إنَّ «الإحساس» هنا يصبح مقارنًا للواقع، أو إنه يُستعملُ كذلك.

إن النظام هو علّة هذا العالم. وليس صحيحًا أنه يمكن أن يكون هناك عالمٌ واقعي، يشكِّل مصادفةً نظامًا للطبيعة. هناك عالم حقيقي، لأنّ هناك نظامًا للطبيعة. وما لم يكن النظام موجودًا، فلن يكون العالم موجودًا. ولأنّ العالم موجود، فنحن على يقين أنّ النظام موجود. إنَّ انتظام الوحدات الفردية هو عنصر أساس في الموقف الميتافيزيقي، الذي يعرضُ العالم الحقيقي.

إنَّ هذا المسار الفكري، يوسّع من برهانية كانط Kant، فقد رأى ضرورة الوجود الإلهي في النظام الأخلاقي. لكن مع الميتافيزيقا؛ فإنه أبعد البرهان عن الكون. والمقولة الميتافيزيقية المطوَّرة هنا، تجد أصول العالم حقيقةً في الخبرة الأخلاقية، وليس - كما عند كانط - في الخبرة الإدراكية المباشرة. ولذا فإنَّ كل نظام هو نظامٌ أخلاقي؛ والنظام الأخلاقي يتكوّن فقط من وجوهٍ محددةٍ لذاك النظام. إنَّ العالم الحقيقي هو نتيجة للنظام الأخلاقي، والنظام الأخلاقي هو أيضًا ناجم عن الحضور الإلهي.

6 - الجسد والروح:

أسّس ديكارت فلسفته على رسم ميتافيزيقي مختلف للعالم الواقعي. لقد انطلق من العقول المفكّرة ومن الأجسام الممتدة



والتي تتكون من المواد العضوية وغير العضوية. واليوم: فإنَّ أحدًا لا ينكر تقريبًا وجود أجسام وعقول. بيد أن التساؤلات ترد عن العلاقات بين الأجسام والعقول في نظام الأشياء. ويدّعي ديكارت أنها جميعًا جواهر فردية أو مفردة، بحيث تكون كل مادة جوهرًا، وكلّ عقل جوهر أيضًا. وقد ذكر أيضًا ماذا يعني بالجوهر:

«نعني بالجوهر الشيء الذي يقوم بنفسه، ولا يحتاج في وجوده إلى غيره.

والجوهر بهذا المعنى، أي الذي يتفرد بذاته، هو الله. أما الأشياء الأخرى؛ فإنها تحتاج إلى الله في وجودها. وعلى العكس من ذلك؛ فإنَّ الجوهر المادي، والعقل أو الجوهر المفكّر، كلاهما مخلوق. وهذا لأنها أشياء تحتاج في وجودها إلى الله الخالق... وهكذا فإننا عندما نتحدث عن الصفات أو ندركها، نصل إلى الاستنتاج أن الشيء الحاضر أو الجوهر، هو الذي تتعلق به (الصفات)، ويصبح ضروريًا».

إنَّ هذه العبارات هي مجمل الشروط التي قام عليها التفكير العلمي في القرون الأخيرة: إنّ العالم المتكوّن من عناصر مادية تتعلق به سمات أو صفات أو أعراض. وفي تصور ديكارت هذا، هناك صعوبات لا يمكن تجاوزها، والتي تؤدي إلى استسهالات، ومن ضمنها المقولة العامة عن المادة بخصائصها أو سماتها (أعراضها؟). ديكارت يفترض ثلاثة أنواع من الجواهر: الله، والمادة، والعقول. أما برهان ديكارت على وجود الله، فلا تأخذ به



غير قلّة قليلةٍ من الفلاسفة غير الدينيين، واللاهوتيين. ولو أخذنا بمنطلقات ديكارت، فلا أدري كيف يمكن أن نتعرَّف على ما يعتبره برهانًا على الوجود الإلهي.

إن تبسيطات ديكارت التي سبق ذكرها، عندما نأخذها بالاعتبار، تعني إسقاط شكلين من أشكال الجواهر، وعلى سبيل المثال يمكن إسقاط مقولة الإله، والإبقاء على المادة والعقل ـ أو إسقاط مقولة الإله والعقل والإبقاء على المادة، بحسب ما ذهب إليه هوبز. أو التنازل عن المادة، والاعتراف بالله والعقل؛ كما ذهب إلى ذلك بركلي. أو إسقاط العقل والمادة، ويبقى الله وحده. وفي هذه الحالة يصبح العالم الزماني مظهرًا أو صفة لله عزّ وجلّ.

إنما المهم في كل هذه الفلسفات، أنها تشترك أو تفترض وجود الجواهر المفردة. والجواهر واحدة في هذه الحالة أو متعددة، و«التي تنوجد، ولا تحتاج في وجودها إلى أشياء أخرى». وهذه الفرضية أو المقدمات بالذات ترفضها المقولة الأفلاطونية التي عرَّفتُها في المحاضرة. فليس هناك وجود متفردٌ، بما في ذلك التصور الألوهي؛ «الذي لا يحتاج في وجوده إلى شيء آخر». فبحسب الفرضية التي أطرحُها في محاضرتي؛ فإنَّ كل ذاتٍ أو إنية هي في أصلها اجتماعية، أي إنها تحتاج إلى المجتمع، لكي تستطيع الوجود. ذلك أنّ المجتمع هو لكلّ وجودٍ حقيقي أو مثالي، إنما يُشكِّل الكون الشامل، والذي يتضمن أشكاله النموذجية.

بيد أنّ ديكارت يُحسبُ له إنجازٌ كبير، وهو ذكْرهُ لوقائع تحتاج



إليها كل فلسفةٍ في بنائها أو نظامها. هناك أجزاء مادية، وهناك عقول. وكلٌّ من المادة والعقل، يجب أن يكونا ضمن النظام الميتافيزيقي.

والآن؛ فإنَّ كل وجود فردي حقيقي بحسب مقولة هذه المحاضرة ـ هو في حدّ ذاته حدثٌ محدود من فعل القوة الإدراكية. والمادة والعقل اللذان من خلال هذا الطريق يحققان وجودهما؛ يجب أن يستمدا فرديتهما من الوجه الذي تحققا فيه. فطبيعة كل مادة جزئية، يجب مع كل حدثٍ بهذه الطريقة أن تمتلك شيئًا من العام والمشترك. كل مادةٍ جزئية وكل عقل، يشكل جماعة فرعية. وبهذا المعنى يكونان مقارنين أو موازيين للعالم الحقيقي. لكنّ كلَّ حَدَثٍ، هو في خصيصته باعتباره مخلوقًا مكتملًا، ذا قيمةٍ من وجهٍ حقيقي وخاص. فكل عقلٍ إذن يمثّل بُعدًا أو طريقًا، هو في تحققه من خلال الأحداث والوقائع ضمن جماعةٍ معينة، يمثّل في الوقت نفسه شكلًا من أشكال القيمة. وكذلك الأمر مع كل مادةٍ جزئيةٍ ـ أو إلكترون ـ تمتلك طريقًا للتحقق، والأحداث المختلفة في الجماعة، تصنع القيمة التي تحيط بتلك المادة، وعلى هذا الطريق ـ وسواءً أكان ماديًا أو تأمليًا ـ فإنَّ المحيط أو السياق يحدد ولو بشكلٍ جزئي، الأحداث الحاصلة. بيد أن العامَّ أو المشترك الذي تتقاسمه الأحداث ولكي يصطنع طريقًا للتأمل العقلي أو للمادة يجب أن يتفرع على الشروط والعناصر التي حدّدت أو أثرت في ذلك الوجه أو الطريق. والمحيط يمكن أن يشجّع هذا الموروث أو أن يشكِّل عقبةٌ دونه. لكنَّ هذا التأثير ينبغي أن يكون خافيًا أو



يمارس نفوذه بأشكالٍ غير ظاهرة. بحيث إنه وفي الواقع يؤدي إلى إعطاء العام والمشترك خلال كل عملية التحقق. وفي حالات الناس والحيوانات فإنّ هناك طرائق للعقل والتعقل وأخرى للمادة، والتي تقع في أشدّ أشكال الانتظام، وسنتحدث عن ذلك مباشرةً. وفي كل مادةٍ غير عضوية؛ فإنّ كل طريقٍ تأملي أو تعقلي يصبح غير ذي قيمة.

إن الإيمان بالوجود العقلي أو الروحي المحض، يعني في هذه النظرية الميتافيزيقية، أنَّ هناك طرائق للتعقل، حيث تصبح الطرق المادية بدورها غير ذات قيمة. وفي الزمن الحاضر؛ فإنَّ الإيمان الأرثوذكسي يذهب إلى أنَّ كل البشر بعد الموت لهم طرقٌ محدَّدة، أما بالنسبة للحيوانات، فإنه لا طريق من أي نوع، وفي الحاضر أيضًا، في الطريق الروحي، يجري الادعاء أنَّ الوجود الروحي من خصائصه الخلود. والفرضيةُ التي أعمل عليها هنا تقول إنه لا دليل على ذلك الاعتقاد. وهذه المقولة ترى أيضًا أنَّ الوجود الروحي الخالص والخالد غير متصوَّر إلى جانب الله. وليس هناك سببٌ لماذا لا يمكن حسم هذه القضية من خلال اعتبارات دينية أو غير دينية؛ إنما ينبغي أن تكون تلك الاعتبارات أو الأدلة مدعاة للثقة. وفي هذه المحاضرة، فنحن نبحث القضية في أفقٍ أوسع، ويهُّم الإنسانية كلَّها. بيد أنه إذا لم تكن الأدلة والاعتبارات قابلة للانتظام في نظرية؛ فإن تأثيرات الاعتبارات والأدلة الخاصة تبقى ضعيفة.



7 - العملية الخلاّقة:

إنَّ هذا العرض المتعلق باستمرار وجود المادة والعقل، يعلّل هذا الاستمرار على النحو الذي يجعل من ذلك عملية التمثيل أو المسار للنظام. إنَّ هذه الأرض تستمر في الوجود لأنَّ العملية (التفاعلية) تخضع لنظام، وهي تُمِدُّ ذاك النظام بالقوة الخلَّاقة ثانيةً بعد ثانية، ودقيقةً بعد دقيقة، وساعة بعد ساعة، وعامًا بعد عام، وقرنًا بعد قرن، وعصرًا بعد عصر؛ من خلال حفظ هذا التشكُّل المركَّب في تمركز للقدرات الإدراكية العارفة. والعملية كلها هي التي تجعل من الكون وحدةً قائمة. وهي تستمر لأنَّ الكون هو عملية، ووقائع ناجمة عن عناصره الذاتية. وكل واقعةٍ تتضمن الكل الشامل، بحيث لا يسقط شيء أو يُهمل، وسواء أكان صيغةً ذهنية أو واقعةً حقيقية. بيد أنَّ هذا المسار الممتد والمتجدد يورد الوقائع على مراحل بحسب مراحل الأهمية أو عدم الأهمية ضمن وحدة المشاعر، ويصبُّ بالنظر لهذا التحدد في التجربة الواعية، والتي هي المسار ذاته. ولذا فإنَّ كل حالةٍ من حالات الخبرة تصبح ممكنةً، بقدر ما تسمح بها الوقائع السابقة إذ إنَّ هذه الخبرات والمعارف ضرورية للمسار والنظام، لأنها هي التي تشكِّله. إنَّ حفظ هذه الخبرات ونقلها على مدى عصور في التاريخ الحيّ، ومن حالةٍ إلى حالة، ومن خلال الأحداث المتتالية، تستدعي وجود نظام صارم للعالم الحقيقي.

إن العملية الخلَّاقة (أو المسار المتتابع)، يمكن التعرف عليه



في وحداته. ذلك أنِ كل حدثٍ حقيقي يُسهمُ في ولادة أو بزوغ حدثٍ آخر، يدخل في الخبرة العامة. وليست هناك سلسلة مستقيمة ومبسَّطة من حدثٍ إلى حدث، وإن كان وجودُ الخط العام ممكنًا. فالعالم كله يتحرك معًا، من أجل خلقٍ جديد. والمسار يعطي عملية الخَلق فُرصَها وحدودَها. إنَّ الحدود هي نفسُها الفُرَص. إنَّ الواقع العميق ـ يعني التجربة الحية ـ هو في جوهره تحدُّد. وهنا، فإنَّ التحدد هو عبارةً عن العناصر الداخلة في الكل الشامل والتي يؤثر بعضُها (في الخَلق المتتابع)، بينما يُعزل البعضُ الآخر. إنَّ عملية الخَلق هي في الوقت نفسه عمليةُ إقصاء كما أنها عملية ضمٍّ وتضمين. و«الإقصاء» هنا يعني الحكم بعدم الأهمية في الوحدة الجمالية ـ كما أنَّ التضمين يعني الأهمية للمسار.

إنَّ ولادة الحالة الجديدة، يعني الدخول في الجديد. ولنتأمل معًا كيف أنَّ كل حالةٍ مفردةٍ (والتي أسميها: العلة) تدخل في عملية الخلْق. إنَّ الجديد، والذي يتفرع على الحالة أو ينبثق عنها، هو عبارةٌ عن إطلاع العالم الحقيقي على مجموعة جديدة من الصيغ المثالية. والمدى الزماني هو بالمعنى الحرفي تجديد العالم أو تجويده بالأفكار (الجديدة). لقد قال فيلسوف كبير[1] إنَّ الزمان هو عقل أو روح المكان. وفي حالات ولادة الجديد من حول مركز جديد للخبرة؛ فإنَّ الأشكال الجديدة تُعتبر «نتيجة». ونحن نتأمل هنا الأهمية الخاصة للنتيجة بحسب السبب الخاص، والذي يجري

(1) Alexander, Mind, **Space, and Deity**. Bd.11.P43.



توجيهه من جانب حدَثٍ سابق. والناتج في هذه الحالة يجمع أو يصهر السبب مع النتيجة، باعتبار أنَّ تلك النتيجة تتحدد أهميتها بحسب ترتُّبها على العلة. وفي عملية الصهر بين السبب الخاص والنتيجة ـ بالنظر إلى أنَّ تلك النتيجة بحسب أهميتها تتحدد منزلتها من خلال الترتُّب على ما سبق.

وفي هذا الصهر بين العلة والنتيجة؛ فإنَّ عمليةَ الخَلق تجلب معها أشياء حقيقية، كما تجلب في دخولها إلى هذا المسار، بعض الأشياء غير الحقيقية. وهذه العملية تتضمن الوصول إلى الحقيقة، من خلال النتائج التأملية التي تصنع الوحدة مع العلة الحقيقية. وفي الصيغة الأرسطية فإنَّ عملية الانصهار تتمّ بين المُنْوَجِد والذي لن يوجد. وهكذا فإنَّ مولد الخبرة الجمالية الجديدة يتأسس على التمسك بمبدأين جماليين، من خلال المقصد أو الغاية الخلَّاقة:

1 ـ إن النتيجة الجديدة، ينبغي أن تتحدد تراتبيتها تبعًا لأهميتها. وذلك من خلال تعريف الطبيعة بربطها بالعلة.

2 ـ وإنَّ النتيجة الجديدة، ينبغي تحديد تراتبيتها تبعًا لأهميتها. وذلك بالربط بتعريف الطبيعة؛ من أجل الإبقاء على تضادٍ معين نوعًا ما مع العلة.

إنَّ هذين المبدأين متفرعان على مقولةٍ مؤداها أنَّ الواقع الحقيقي هو عبارةٌ عن الخبرة الجمالية. وكلُّ الخبرة الجمالية عبارة عن مشاعر ناجمة عن شرط تحقيق التضاد السالف الذكر. ولذا ينبغي أن تكون النتيجة متماثلة مع العلة. وهذا من أجل حفظ التحدد.



لكنّ في الحالات المتضادة فإنَّ التقابل ينبغي أن يستمر لتحقيق الحيوية والنوعية. في العالم الفيزيقي، يأتي مبدأ التقابل تحت شرط الهوية في القانون الفيزيائي. بحيث إنَّ التأرجح في الطبيعة الأساسية يدخل ضمن العناصر الذرية أو الجوهرية. فالتأرجح هو عبارة عن عودة التقابل من داخل الهوية المنتظمة. وإمكانية الوزن في سائر العالم الفيزيقي تستند تمامًا إلى هذا المبدأ. فالوزن يعني تعداد التأرجُح.

إنَّ فيزياء الأعراض هي عبارة عن مجموعةٍ من التأرجحات. والتأرجحات الفيزيائية تعني من خلال الفيزياء التجريدية التعبير عن المبدأ الأساسي للخبرة الأخلاقية. إنَّ المثال أو النموذج الإضافي للمبدأ ذاته، موجودٌ في العلاقة بين الجسد والروح. فكلٌّ من الروح والجسد يرجع في تأريخ حياته إلى سلسلةٍ من الأحداث الواقعية. وهكذا نجد السياق الذي نبحث عنه في العملية الخلّاقة، التي تحدث من خلال الحدث الفيزيائي في حياة الجسد، والتي تتضمن الرجوع في الحياة الروحية.

إنَّ الحدث الفيزيائي يسري باعتباره حقيقيًّا، وباعتباره إسهامًا في الحدث الروحي. إنَّ إقلاب العلة، والذي هو عبارةٌ عن تأملات متجددة، يصبح في هذه الحالة أساسيًّا. إنَّ الإقلاب هو تفكيك للتشكيل الذي يبدو ظاهرًا. وبذلك فإنَّ المسار من الجسدية إلى الروحي والعقلي، يشكِّل بُعدًا من أبعاد التجاوز، بالمقارنة مع التحول من حدثٍ مادي إلى آخر. وفي هذه الحالة وداخل هذا



المفهوم يكون الترتيب الجديد للتقابل. وهنا يكون التقابل بين التركيب نفسه ومضاداته، أي التحليل.

في حالة ولادة الحدث الروحي تكون النتيجة دخول الجديد المثالي في الواقع حيث يصبح ذا قوة تحليلة في مقابل ترتيب العلة. والأشكال المثالية، والتي تصبح تراكيب، هي التي تسمّى مفاهيم. والمفاهيم تقابل الخبرة العمياء ذات القوة التحليلية. وتركيبها هذا من ضمن الحدث الفيزيائي الأعمى، بالنظر إلى درجة أهميته للمفاهيم.

إنَّ تعبير «الخبرة المباشرة» يمكن أن يكون له أحد معنيين، بحسب ما هو عليه في الحقيقة، وهل هو حدث فيزيائي أو حدث عقلي أو تأملي. فهو يمكن أن يكون تحقيقًا كاملًا للعلاقات الفيزيائية ضمن الوحدة العمياء للقدرات الإدراكية. وبهذا المعنى فإن «الخبرة المباشرة» تعني واقعًا فيزيائيًا أساسيًا. إنما في المعنى الثانوي والمستعمل؛ فإنَّ المقصود هو الوعي بالخبرة الفيزيائية. إنَّ هذا الوعي هو حدث عقلي. وهو يملك طبيعة تحليل الخبرة الفيزيائية من خلال التركيب أو الصيرورة إلى مفاهيم، تجد تحقُّقها في تضمينها في العمل العقلي.

ويبقى هذا التركيب غير كامل؛ لأنه يظلُّ متعلقًا بحدود المفاهيم. وهذا التحديد يوصل إليه من خلال تراتبية أهمية المفاهيم في الحدث الروحي. إنَّ أكثر الحقائق اكتمالًا هي تلك المزدوجة، أي فيزيقية وعقلية. بيد أنه في بعض العمليات الغائية، فإنَّ علائق



الأهمية تتراوح بين القطبين: جهة افتقاد المعنى، وبالمقابل التوصل إلى غلبة أحد القطبين تمامًا.

إنَّ الحدث العقلي ذا القيمة المحقّقة هو قيمة معرفية. وهذه القيمة المعرفية ناجمة عن الطبيعة الكاملة للعمليات الخلَّاقة في العالم المخلوق. وفي العملية الخلَّاقة أو الإبداعية، ليس هناك شيء لا يصبُّ في العالم الحقيقي. وكذلك تصبُّ النزعة الإبداعية من خلال الغائية في الخلْق العقلي، والذي يكون له هدفٌ مثاليّ واعٍ. وكذلك الله، والذي هو شرط الخلق الإبداعي والانتظام، يفيضُ بحسب كماله باعتباره الحكم الأخلاقي، فيصبح مخلوقًا عقليًّا.

إنَّ نظام العالم ليس مصادفة. فليس هناك شيء حقيقي بدون قدر معين من النظام. والحقيقة الدينية هي عبارة عن إدراك هذه الحقيقة. وهي أن نظام العالم هو عمق واقع العالم، قيمة العالم في شموليته، وفي أجزائه، جمالية العالم، حُبّ الحياة، سلام الحياة، والسيطرة على الشر - كل ذلك يتعلق بعضه ببعض. وكل ذلك لا يمكن أن يكون مصادفة، واستنادًا إلى هذه الحقيقة: إن الكون هو إبداع مع حرياتٍ لا تنتهي، وأفق من الأشكال التي تشير إلى إمكانياتٍ غير محدودة. بيد أن هذه العملية الإبداعية وهذه الأشكال جميعًا ليست في المقام الملائم، للتوصل إلى الحقيقة، بدون الانتظام المثالي، وهذا الانتظام هو الله.



المحاضرة الرابعة

الحقيقة والنَّقد

1 - تطور الدوغما:

ليس في الطبيعة البشرية وظيفة منفكّة عما حولها، مثلما هو الحال بالنسبة للمعنى الديني الخاص. وفي هذا الادعاء، فإني أستند إلى هذا الاقتباس:

«عندما يريد المرء أن يربط الخبرة الدينية بعمل عضوٍ أو عنصر في الحياة الروحية، فإنه يجد لذلك دوافع كبيرة من خلال الوعي الباطن. وفي هذا المجال، يجد أولئك المدافعون عن تفرد التجربة الدينية، ملاذًا يمكنهم اللجوء إليه»[1].

إنَّ الحقيقة الدينية ينبغي أن تتطور عن المعرفة التي نحصل عليها، عندما تبلغ حواسّنا العادية وعملياتنا الذهنية أقصى درجات الانضباط. وعندما يتخلى الساعي ولو خطوةً واحدةً عن هذا الموقف

(1) E. S. Ames, **The Psychology of Religious Experience**, P. 291.



أو الموقع، وينزلق باتجاه الزوايا المعتمة للاهوت النفساني؛ فإنَّ ذلك يعني التخلي النهائي عن الأمل في تأسيسٍ ثابتٍ للعقيدة الدينية.

إنَّ الدين ينطلق من تعميم الحقائق النهائية، والتي يجري إدراكُها في تجارب ذاتية منفردة أولًا. وهذه الحقائق تتطور إلى نظام متَّسق، وتُستخدم في تفسير الحياة وفهمها. وتبقى الحقائق أو تسقطَ - مثل الحقائق الأخرى - بقدر ما تحقق نجاحًا في التفسير. وخصوصية الحقائق الدينية تتمثل في علاقتها التعبيرية الواضحة بقيم معينة. إنها تجلب لوعْينا تلك الجوانب الثابتة من الكون، والتي يكونُ علينا الاهتمامُ بها. ومن خلال ذلك؛ فإنها تُعطي وجودنا الذاتي أهمية، بمعنى القيمة، التي تأتي من طبيعة الأشياء.

إنما ليس صحيحًا، أننا إنما نستطيع المراقبة بشكلٍ أفضل، عندما لا تكونُ لدينا مشاعر. فبدون اهتمام من نوع ما ليس بوسعنا المراقبة والتتبع. وإضافة إلى ذلك؛ فإنَّ قدراتنا على المراقبة تظل محدودة. وذلك لأنه عندما نراقب أمرًا أو شيئًا معينًا، فإننا لا نكون في موقفٍ نتمكن معه من مراقبة أشياء أخرى. هناك إذن مواقف عاطفية معينة، ملائمة جيدًا في مجال التركيز على موضوعات ذات أهمية دينية، تمامًا مثلما هناك مواقف أخرى ملائمة أو مسهَّلة لحقائق فنية أو حسابية، ثم إنَّ المواقف العاطفية يمكن أن تكون متعلقة أيضًا بتأثيرات جسدية أو مادية. فأكثر الناس يرتكبون أخطاء فنية أو حسابية عندما يكونون مساءً متعبين. ويبقى أننا نربط بين محيط وسياقات غروب الشمس، وحتى أول صيحات الديك.



وليس صحيحًا من جهةٍ أخرى أنَّ كل الناس متساوون في قدراتهم على الإدراك والاستيعاب. فهناك أفراد يظلُّون دائمًا في أعلى درجات الإدراك العاطفي والخبرة الشعورية. وهؤلاء نعرف عنهم أنهم يتلاءمون في الظروف المختلفة، ويكونون الأكثر استحقاقًا للثقة. وبهذا المعنى فإنَّ أفضل لحظات الإدراك والتفسير تتحقق بطريقةٍ عاقلة، ويمكن الاطمئنان إلى قدراتهم وخبرتهم.

إنَّ كل هذه الخاطرات هي أمور عامة. إنما يكون علينا أن نضعها نصب أعيننا، عندما نحاول أن نبني فلسفةً للعرفان الديني. إن الدوغما أو العقيدة هي صياغة محكمة للحقيقة العامة، والتي تستقل بقدر الإمكان عن النماذج العملية. وهذه الطريقة في التعبير هي في المدى الطويل شرط للتحقق والإنجاز، والفعالية، ولظهور التصورات الكبرى ذات المديات البعيدة، وللاستمرار في الحياة. وعلى سبيل المثال فإنَّ (مفكري) الإغريق مثل فيثاغورس وإقليدس؛ عمدوا لصوغ العقائد صياغات لغوية رياضية. وقد ترتب على ذلك أن الحقائق العامة، التي ناقشها المصريون على مدى ثلاثين جيلًا وأكثر، بدت لدى الإغريق أكثر وضوحًا وأهمية. بيد أنَّ إدراكاتنا لوجود حقيقة عامة، لا تتعلق بتعبيرنا عنها بصيغ لغويةٍ واضحة. ولو كان الأمر كذلك؛ لكان يستحيل علينا أن نكون غير مرتاحين لأي صياغةٍ لغوية لا نكون قد فهمناها تمامًا. بيد أن هذا الوعي بالعجز والتعبير عنه، أي ماذا



نقصد بالضبط، يبدو أنه ضغط علينا وأزعجنا على الدوام. وعلى سبيل المثال، فإن مصطلح «العدد غير العقلاني» أو الذي يخرج عن التصوُّر في الرياضيات، ظلَّ يُستخدم على مدى الألفي عام، إلا أن وُجِد التحديد الضروري له في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. كما أنَّ نيوتن ولايبنتز كانا رائدين في استخدام «الحسابات المفارقة» التي تأسست عليها الفيزياء الرياضية المعاصرة. بيد أن المصطلحات الرياضية المستعملة لديهما، بقيت طوال قرنين ونصف بدون أن تجد صيغة للتعبير عنها. إنَّ هذه الأمثلة الصعبة لا حاجة إليها في الحقيقة، فنحن نعرف عن أخلاق وفضائل أولئك الذين نحبهم ويعزُّون علينا، أكثر بكثير مما نستطيع التعبير عنه بالكلمات. وربما نعرف، الحقيقة أو حقيقة ادعاء معين عنهم. وسيكون ذلك الادعاء عن شيءٍ كنا قد أدركناه، لكننا لم نعمد لصياغته (بعبارات واضحة).

إنَّ هذا المثال، يُطلعنا على واقع آخر أو يكشف عنه: أنَّ الصياغة الوحيدة الجانب يمكن أن تكون صحيحة؛ لكنها من خلال تأكيدها على نقطةٍ معينةٍ يمكن أن تكون لها تأثيرات الكذبة. وهذه النزعة التجزيئية لا تملك بحدّ ذاتها طبيعة الحقيقة. لكنها تتعلق بالعناصر التي تحركت بالاتصال بها. أما ما يتعلق ببناء العقل الفردي، فهو متعلِّق من جانب بالحقيقة، ومن جانب آخر بالفن. وهكذا فإنَّ الرغبة الوحيدة الجانب أو المتفردة، والتي تريد إثبات أو إحقاق دوغما معينة، تتسم ببعض القسوة فيما يتعلق بالإحساس الأخلاقي. إنَّ ذلك



يشي بنوعٍ من الاستهتارِ أو عدم الاهتمام، لأن الآخرين يحتاجون إلى شيءٍ من الوضوح الضروري، الذي يختلف عمّا نحتاج إليه نحن. وهكذا فإنَّ دوغمائياتنا المحببة قد تحتاج إلى تصحيح. بل إنها ربما تكون خطأً بالكامل.

إنَّ قدر الكلمة أنها قد تتحول لدى المؤرخ إلى وثيقة. وإنَّ الظروف المعاصرة غير الملائمة في طرائق استعمال الكلمات: دوغما ودوغمائي، تشير إلى خطأٍ أو خطلٍ في العادات الفكرية. فالكلمة «دوغما» تعني في الأصل «رأي» واستطرادًا: «رأي فلسفي خاص». وهكذا فإن الطبيب الإغريقي جالينوس يستخدم تعبير «الأطباء الدوغمائيين» لأولئك الذين يتبعون المبادئ والقواعد العامة المحمودة في ممارستهم العلاجية. إنَّ أفضل المعاجم الإغريقية يعطينا هذا المعنى أو الانطباع. بيد أن هذا المعجم - ولذلك استعملته - يقدم لنا معلومة إضافية مهمة عن جالينوس. إذ هو يقيم تفرقة أو مقابلة بين الأطباء الدوغمائيين والآخرين التجريبيين. وعندما ينظر الباحث ماذا يردُ تحت مفرد «تجريبي» يجد أنَّ الأطباء التجريبيين يذهبون إلى أنَّ «التجربة هي الأمر الوحيد المفيد». وفي هذه المحاضرة يكون علينا أن ننظر في الفارق بين الدوغمائي والتجريبي فيما يتعلق بالدين.

إنَّ فلسفة التعبير تتخذ أهميتها الفائقة عندما نتوجه إليها بالتركيز المطلوب[1]. فعندما نقصد إلى تكوين دوغمائيات، يكون علينا أن

(1) قارن: R. M. Eaton: **Symbolism and Truth**, Harvard University Press 1925



نسلك المسلك الوحيد الممكن، استخدام الأفكار التي تمتلك معنًى وصياغة معترفًا بها. وبخلاف ذلك فإنَّ الفكرة لا تستطيع التحرك في الفراغ: فهي تحيا باعتبارها جزءًا أو حلقة في سلسلة أو منظومةٍ من الأفكار. فالدوغما هي التعبير عن واقعة، كما تتمثل في مجالٍ فكريّ معين. فالمرء لا يستطيع نقل دوغما معينة، من خلال ترجمة الكلمات ببساطة بل يكون على المرء أن يفهم النظام الفكري، الذي يكون مهمًّا لتلك الدوغما. ولكي نعطي مثالًا على ذلك نقول: إنَّ جملة «الله الآب» هي تعبيرٌ مختلف في معناه لدى المواطن الروماني في عصر الجمهورية المبكِّر، عن معناه بالنسبة للمواطن الأميركي المعاصر - قاسٍ عند أحدهما، ومحب وودود عند الآخر.

وعندما يكون علينا أن نقيّم سَرَيان «الدوغما»، ينبغي أن نتمسك بالأمور الواردة في المجال الفكري ذاته، بما في ذلك البدائل الممكنة. إذ لا يستطيع المفكّر أن يقول بإطلاقية الدوغما التي يدعو إليها، إن لم يكن متأكدًا من المجال الفكري الذي خرجت منه تلك الدوغما. إن دوغمائيات الكنيسة المسيحية فيما بين القرنين الثالث والسادس للميلاد، إذا اعتُبرت يقينية في نطاق الموضوعات التي وجدت صياغةٌ نهائية؛ فإنَّ الفلسفة الإغريقية المنتمية إلى تلك القرون، صاغت أيضًا نظامًا من الأفكار المعتبر نهائيًّا ويقينيًّا. إذ لا يمكن للمرء أن يقصُر الإلهام على دائرةٍ ضيقةٍ من العقائد الإيمانية.



إنَّ الدوغما - بمعنى المقولة الدقيقة - لا يمكن أن تكون نهائية، إلّا في سياق نظام متّسق من المصطلحات والمفاهيم المجردة القابلة للقياس. أما تقييم مواقع هذه المصطلحات فإنها تبقى عُرضةً للمراجعة المستقبلية. لا يستطيع الباحث الترفُّع عن التفكُّر في مدى صلاحية المصطلحات التي يستعملها. ويمكن اعتبار الدوغما حقيقية باعتبارها تنظِّم العلائق داخل الموضوع، وهي العلائق التي يمكن التعبير عنها ضمن مجموعة الأفكار. بيد أنَّ الدوغما ذاتها تصبح غير متسامحة عندما تستخدم صيغًا أُخرى في تحليل الموضوع وضبطه. وعلى الرغم من الحقائق التي تعبّر عنها فإنَّ الأمر في هذه الحالة يصبح مضيًا نحو الخطل.

إنَّ تقدم الحقيقة - العلمية أو الدينية - إنما هو في الحقيقة وبشكلٍ رئيس تقدُّمٌ في تشكيل المفاهيم وفي تجنّب الانحراف نحو تجريدات مزوَّرة، أو مجازات، وفي تطوير تصورات تمضي باتجاه أعماق الواقع (فهمًا وحكمًا).

2 - الخبرة والتعبير:

التعبير هو الشعيرة التأسيسية المقدسة. إنه الإشارة الظاهرة والمرئية للنعمة الداخلية والروحية. ويترتب على ذلك أنه في عملية بناء التعبير المشترك للإلهام المباشر، تكون المرحلة الأولى للتعبير الرئيس التي تختبرها الحواس، يُسهم فيها بالدرجة الأولى



كل فردٍ. إنَّ هذا الأمر لا يستطيع أن ينوب فيه أحدٌ عن أحد. إنَّه إسهام كل فرد في اطّلاع الكُلّ.

إنَّ هذا التعبير الأولي يتلبس لبوسَ التصرف والكلمات، ولكن أيضًا بشكل جزئي لبوس الفن. إن القدرات التعبيرية (التي تتمتع بها التصرفات والكلمات)، ناجمة عن أنها بواسطة الحدْس؛ يمكن شرحها وتفسيرها. وبدون هذه الصيغ التعبيرية؛ فإنَّ الشروح أو التفسيرات تبقى عَرَضية، أو تصبح حدثيات غير عقلانية ناتجة عن التجربة الفردية. أما عندما يأتي التفسير أو التأويل، فإنَّ المستقبل يوسِّع أفقه عن الكون المنظّم. وذلك من طريق التغلغل في الطبيعة الداخلية لرائد التعبير الأول. وهكذا ينشأ حدْس جماعي يتأسس على قدسية أو شعائرية التعبير. وهو تعبير عَرَضه طرفٌ واستقبله طرفٌ آخر.

بيد أن الإشارات التعبيرية البارزة، ليست شرحًا أو تأويلًا فقط. إنَّه (أي التعبير) إبداع. وهو يؤدي إلى استثارة الحدْس، الذي سيكوّنه الشارح أو المؤوِّل. ثم إنه لا يستطيع أن يستثير أو يستدعي ما ليس موجودًا أو حاضرًا. إنَّ رنّة شوكةٍ يمكن لها أن تستثير ردة فعل آلة القانون الموسيقية. لكن الآلة وأسلاكها وخيوطها موضوعةٌ في الأصل على نغم وترتيبٍ معين. وبالطريقة نفسها؛ فإن التعبير الإشاري الملائم يدفع الحدْس الموجود إلى الواجهة، وهو الحدْس الذي لا يظهر بطابعه الفردي الفريد في العادة. وفي لغة اللاهوتيين فإنَّ الإشارة تلعب دور المفعّل للآلة



ex opera operato، إنما في السياق والحدود التي يسمح بها وعي المتلقّي.

وليس في العالم غير تعابير قليلة وأصيلة. والذي أعنيه بذلك أنَّ معظم الصيغ التعبيرية مستجيبة، أي إنَّ تلك الصيغ إنما تعكس حدوسًا معينة. وهذه بدورها تكون قد استثيرت على النحو الذي ذكرناه. وهكذا فإنه إذا كان الأمر على هذا النحو؛ فإنَّ ما هو ثابت، ومهم، ومنتشر، سيصبح أكثر تمظهرًا ووضوحًا.

لكننا نحتاج إلى أكثر من التعابير المستجيبة. وذلك لأن العموميات الكبرى المتمثلة في أشكال وصِيَغ، لا يمكن إدراكها بسهولة. فهي تتغطّى تحت تفصيلات جزئية. إنَّ البشر يعرفون الكثير عن الكلاب بشكل عام، وقبل أن يفكروا بعمودها الفقري وفقرات ظهرها. والحدوس الكبرى التي تظهر في مختلف المجالات، تحتاج إلى وقت لكي تصبح ظاهرة في التاريخ. ووسط سيطرة وسطوة أشكال التعبير المستجيبة، نجد أنفسنا معتادين في الثقافة العالمة، على السلوكيات التقليدية. وعندما ندرك ونستوعب أمورًا من خارج (الثقافة)، وغير معتاد عليها؛ فإنَّ ذلك يبدو بمثابة شرٍّ كبير. إنما وفي بعض الأحيان، فإنَّها تكون عبقرية.

إنَّ التاريخ الثقافي يشير إلى أنَّ أصالة التعابير، لا تشير إلى الاستمرارية في عمليات التطور. فهناك خطوات ما قبل مراحل التطور البطيء. وأخيرًا، فإنه كما لو أن الشرر انقدح وتكهرب؛ فإنَّ شخصًا أو اثنين أو ثلاثة يصدرون تعابير، تجلب إلى مجال الخبرة



حدوسًا جديدة تمامًا. وعلى هذه الحدوس يمكن الإجابة. ويمكن للباحث إصدار ردود أفعال على تلك الحدوس بناءً على مقارنة علائقها بأفكار أخرى وتحليلها، ثم مزجها بأشكال خبرات أخرى. لكنها باعتبارها فرديات وحدوسًا رئيسية ضمن مجال الخبرة لا يمكن التفوق عليها. لن يكرر العالم أعمال دانتي أو شكسبير أو سقراط أو كتّاب التراجيديات الإغريقية. إن هؤلاء الرجال يحملون مع المجموعات الصغيرة وأعقابهم وجوارهم القريب وربما من رُصفائهم وحلفائهم، دائمًا شيئًا من الجديد. ونحن نتطور بالمقارنة معهم، لكننا لا نتطور أكثر منهم بالنظر إلى الحدوس التي أناروها في هذا العالم. وهذه الأمثلة والنماذج هي مجرد حضورات بسيطة مأخوذة من المحيط الأدبي من أجل التقريب للأفهام. وما يلفت الانتباه في هذا السياق، أمران اثنان: **أولهما** أنها مربوطة بمسرح صغير، جرى تجهيزه من أجل إظهار أصالتها. ويمكن للمسافات والأبعاد أن تكون ملائمة ومتلائمة، لكنها لا تستطيع أن تمنع نموّ عبقرية واحدة. وبذلك فإنَّ هذا الأمر يمكن أن يشبه فضيلة الواحة الصغيرة (وسط الصحراء). لقد أدرك غوته Goethe العالم، إنما من مدينة فايمار. أما شكسبير فهو عالمي، لكنه عاش في زمن الملكة إليزابيت بإنكلترا. ونحن لا نستطيع تصور سقراط خارج أثينا.

أما الأمر الآخر أو الثاني، أنَّ تلك الأصالة الخاصة تعكس بالضبط العناصر الأساسية، والتي لا يمكن ضغطها في معادلات. إنها تلتزم أو تفهم ما يدركه سائر الناس وهم يطوّرون ذلك لأشياء



جديدة. فهم لا يعطون العالم صيغًا ومعادلات جديدة، كما أنهم لا يصطنعون وقائع جديدة. لكنهم عندما يعبرون عن رؤيتهم للعالم، يتسببون بأمور جديدة، تعبير جديد مثلًا، يصبح على مدى الأزمنة قادرًا على إطلاق ردود الأفعال الملائمة لإمكانياته. وهناك أناسٌ أُصلاء يعبرون عن أنفسهم بمعادلات. بيد أن هذه المعادلات تعبّر حينها عن أشياء هي خارج أولئك الذين عبّروا بواسطتها. والمعادلات في هذه الحالات، مقارنة بمضامينها هي عَرَضية. إنها بمعنًى من المعاني صيغة أدبية. فالمعادلة تفقد بالتدريج أهميتها، أو أنه يجري التخلي عنها تمامًا. لكن معناها يظل حاضرًا ومثمرًا للعالم. وقد تجد صيغًا تعبيرية جديدة. لكي تتلاءم مع الظروف. وما كانت المعادلة خطأ، لكنها كانت قاصرة على بيئتها الفكرية.

وهناك أمرٌ خاص يتمثل في الرأي القائل بأنَّ هناك دوغمائيات أساسية قليلة فقط. إنَّ كل دوغما حقيقية. وهي تعكس خبرة دينية معينة، وقد صيغت بشكل ملائم، وتظل بالنسبة للأفراد أساسية، ويشكِّل عدم اعتبارها خطرًا. ذلك أن الصياغة ترفع من حيوية الإدراك. ويكمن الخطر في خسارة المساعدة عند القيام بالمهمة المعلقة بالتسامي الروحي. إنَّ كل فرد يعاني من الجهل الذي لا يمكن تجاوزه. ثم إنَّ كل دوغما لا تتمكن من إثارة ردود الفعل مباشرةً، إنما تتهدد الحياة الدينية بالاختناق. ولا بدّ من معرفة أنه ليست هناك قاعدة ميكانيكية، كما أنه لا نجاة من ضرورة الاستقامة في الناحيتين.



إنَّ الدين هو بالضرورة فردي. والدوغمائيات الدينية توضِّح الصيغ الأساسية بالظاهرة. وقد أدّى الاستخدام غير انمتسامح للدوغمائيات الدينية إلى إسقاط إمكان الإفادة منها، وربما أدّت إلى دمار أجزاء كبيرة من العالم المتحضر.

إن التعبير، وبخاصة التعبير من خلال الدوغمائيات، يعني العودة من العزلة إلى المجتمع. وليس هناك انعزال كامل. فكل ذات إنسانية محالة على شكلٍ أو نوعٍ من البيئة والجوار. وكذلك فإنَّ الإنسان الفرد لا يستطيع الاستغناء عن المجتمع. ثم إنه في حالة الحدوس الفردية؛ فإنَّ الضغط الخارجي مطلوب باعتباره طقسًا مقدسًا، حيث يجتمع الكاهن والمتلقِّي في واحد. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ما صار معروفًا سرًّا، ينبغي أن يُعايش بشكل جماعي، وأن يُختبر جماعيًّا أيضًا. والاقتناع المباشر للخطة يسوِّغ ذاته على هذا النحو باعتباره مبدأ عقلانيًّا، يوضّح العالم الموضوعي ويشرحه على نحو مَرْضي. وهكذا يصبح الاقتناع كأنما هو إنجيل، ينشر رسالة طيبة. وهذه الرسالة تركّز على عالميتها، لأنها إما أن تكون عالمية بالفعل، أو تصبح خيالًا منقضيًا. إنَّ هداية الوثنيين هي في الوقت نفسه نتيجة ومآل، كما يمكن أن تصبح مقياسًا للحقيقة. وبذلك فإن بساطة الاستلهام منذ التعبير الأول تمضي باتجاه الخبرة المستجيبة. ثم إنها تذيب نفسها من خلال إعادة الصياغة في دوغمائيات ذات طبيعة خبرة خاصة، وبذلك فإنها تعاند تحولات التاريخ. وخلال هذه التحول يتوحد الدين مع عناصر أخرى في الحياة الإنسانية. إنها



تتوسع، وتشرح، تعدِّل، وتجري ملاءمتها. فإذا كانت مؤسسة أصلًا على الحقيقة؛ فإنها تدافع عن هويتها بالعودة إلى البساطة التي تميَّز بها أصلها. الدوغمائيات تجري صياغتها، مثل العالم المعقَّد في ضوء الحدوس، والتي تصبح أساسية في الأديان، ولذلك تكتسب التعبير عن نفسها. إنها حدوسٌ ليست بالضرورة بسيطة، كما أنها ليست من الناحية العددية محدودة.

3 - التقاليد الثلاثة:

إنَّ الانحرافات في تعابير الدوغمائيات، تبدو بوضوح في التقليدين البوذي والمسيحي. وهذا الانحراف مهم. لأنه يعود إلى الأصول الدينية الأولى، يعني طبيعة الله، ومعنى الحياة.

هناك تشابهات كبيرة بين الديانتين البوذية والمسيحية. ففي كلا التقليدين نجد شخصية المخلص: المسيح في الدين المسيحي، وبوذا في الديانة البوذية. بيد أن وظيفة المخلّص في كلٍّ منهما مختلفة عن الأخرى. ويبدو هذا الاختلاف عندما نتأمل لاهوت الديانتين. في كلا الدينين تعود الأرواح إلى الله. إنما تحت هذا التشابه تكمن فروق معتبرة. فمفهوم الله في الديانتين مختلف، وكذلك معنى عودة الروح الإنسانية إلى الله.

بيد أن التعاليم الأخلاقية بين الديانتين متشابهة كثيرًا. لكن هنا أيضًا هناك اختلافات تبدو في الفروقات اللاهوتية بينهما. وباختصار نقول إنَّ البوذية تشلّ الفرد الفاعل، بينما تدعمه المسيحية وتقويه.



فعلى سبيل المثال؛ فإنَّ الفلسفة الأوروبية المؤسسة على أفلاطون وأرسطو، وبعد ستة عشر قرنًا، عادت إلى تأكيد أهمية الخبرة الفردية بالذات، والتي جرى التفكير فيها باعتبارها خبرة منقضية. ولو أنَّ أوروبا بعد التجربة الإغريقية، وقعت تحت تأثير البوذية، لكان تغيير الأجواء الفلسفية قد مضى بالاتجاه الآخر.

إنَّ الإصلاح الفلسفي إنما دعم هذا الانحراف أو التعديل. وذلك لأن الجوهر الفردي الباقي، أكان روحًا أو مادة، يبدو الآن باعتباره الموضوع الذي يحمل تحولات الخبرة. ثم إنَّ الغايات الأخلاقية للبوذية؛ بحسب التصورات الغربية السائدة - إنما تهدف إلى تغيير المبادئ الأساسية للميتافيزيقا. إن المثالية المطلقة للبوذية، والتي سادت في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ولقيت انتشارًا واسعًا في أوروبا، وما تزال مؤثرة رغم التحولات الطارئة، إنما كان انتصارها بمثابة ردة فعل على الميتافيزيقا البوذية بالذات. إنَّ حالات الأفراد المتكاثرة، أحالت إلى عالم من الظواهر، ثم إنَّ الواقع الأساس وجد مركزه في المطلق!

لكن خلال ذلك، دخل العلم باعتباره نظامًا فكريًا ثالثًا ومنظمًا. وقد قدَّم أجوبة على أسئلة لاهوتيةٍ مطروحة، بحيث لعب بأشكال عديدة، دور اللاهوت. لقد دفع العلم إلى الواجهة تصورًا للفلك. وكل ما يدفع باتجاه تصور كوزمولوجي، يجلب معه الدين. إنَّ العلم ومنذ بدايات القرن السادس عشر والسابع عشر، قدم أفكارًا وتجارب لتعديل الرؤية الدينية للعالم. والواقع أنه بعد سقوط



النظرة القروسطية للعالم، تلقَّى كلٌّ من الدين والعلم على التوالي صدمته الخاصة به. وذلك بحيث وصل الأمر إلى ذروته بالنسبة للطرفين في منتصف القرن التاسع عشر. والواقع أنَّ الفلسفة كانت أقل من الدين تشبثًا برؤيتها الأولى للعالم. وهكذا فقد انقسم العلم إلى تيارين؛ **الأول** وضع نفسه تحت مظلة العلم التجريبي تمامًا، واعتبر رسالته ترتيب التصورات التي سادت في البحوث العلمية. **والتيار الثاني**، وهو تيار المثاليين الراديكاليين؛ فإنه نحَّى العلم جانبًا باعتباره معنيًا بالحقائق المتناهية، والتي تتصل بعوالم الظواهر. وبذلك فإنَّ هذه الظواهر ما كانت حقيقية تمامًا، والحقائق ما كانت حقائق تمامًا أيضًا. وترك المثاليون للفلسفة أن تقرر ماذا يمكن للمرء أن يعرفه عن الواقع الأساس، ومدى مشاركتنا في الواقع المطلق والنهائي.

إنَّ أهمية الديانة العقلانية في تاريخ الثقافة الحديثة، أنها ترتفع وتسقط بحسب ما يعرض لموقفها الأصلي. لقد عرفنا أكثر مما تستطيع المقولات التجريدية أن تعبر عنها؛ مهما بلغ من أهمية هذه المسألة أو المقولة في نظام الأشياء. إنَّ المبدأ الأساس للدين أنه في طبيعة الأشياء تكمن حكمةٌ، تُعبّر عن التوجهات العملية، وعن إمكانياتنا للتحليل النظري. وهي تستند في ذلك إلى دليلين، **الأول**: النجاحات التي تحققت في الجانب النظري من الفيزياء، **والثاني**: معرفتنا أو قدرتنا على التمييز للعلائق المنظمة، وبخاصةٍ في مجال التقييمات الجمالية، والتي تتسامى على كل ما يمكن



وما لا يمكن التعبير عنه بالكلمات. وبحسب الدين؛ فإنَّ هذه التفرقة أو التمييز بين العلائق، يمثّل الجوهر الداخلي للوجود. أما الصياغات فليست أكثر من الرغوة على السطح. إنَّ الدين يصرُّ على أن العالم يتضمن نظامًا معرّضًا للتبدلات في الأشياء، والذي يقود في النتيجة إلى القيمة الذاتية. وهذه النقطة بالذات هي التي يتناساها العلم دائمًا.

إنَّ الأديان تعاني من موتٍ بطيء، عندما تعتبر أنَّ إلهاماتها قائمةٌ في دوغماها. إنَّ الإلهام الديني يعود إلى تاريخ الدين. والذي أعنيه بذلك أنها في صيَغها التعبيرية لاستلهاماتها تجد معالمها الدينية الرئيسية. إنَّ ينابيع الإيمان الديني تشهد إضافات مستمرة، وحتى عندما تكون تعابيرها الرئيسة موجودة في الماضي والتاريخ. إنَّ التقارير عن المصدر لا تُشكّل معادلات. بل إنما تثير لدينا ردود أفعال حدْسية، تخترق فضاءات الدوغمائيات. إنَّ التعبير الدوغمائي ضروري. ذلك أن كل ما يتخذ سمة السَّرَيان الموضوعي، يمكن التعبير عنه جزئيًا من خلال مفاهيم مجردة، بحيث تنبني مقولات متّسقة، تشغل عالم الأصل المكاني الذي يضيء على الدوغما.

إنَّ الدعاوى المؤكدة هي أيضًا الوسائط، التي بها تظهر رؤى للعالم خلال عمليات تحول وتعدد وظروف يمكن إدراكها من خلالها. بيد أن الدوغمائيات، رغم الحقائق التي تعبر عنها، إنما تمثّل أبعادًا للحقيقي، ويجري التعبير عنها، بأشكال فيها مبالغات، وفي أحيان أخرى فإنها تُضيع كبد الحقيقة. وعندما يكون من



الممكن خرطها في أنظمة تفكير فلسفية تُفهم بطريقة أفضل، وتكون أفضل أو أكثر حقيقية، وقد لا تكون. إنما لو نظرنا لذلك كله في ضوء الحقيقة، فإنها تبقى مجرّدة جدًّا. إنها أكثر تجريدًا مما يبدو في العلم الشعبوي. وعلى أي حال، ما كان هناك على الدوام نظام تفكير فلسفي منضبط، كما لم يكن هناك فهم للدوغمائيات، وهو الفهم الذي يستند إلى التأويل، في سياق نظام فلسفي متكامل أو غير متكامل، لكنه يقتصر عليه.

ورغم أن الدوغما تتضمن دائمًا قدرًا من الحقيقة، لكنها تبقى في أشكالها العلمية ضيقة ومحدودة ومتغيرة، أو بتعبير آخر غير حقيقية. وذلك عندما يجري استعمالها خارج محيطها ومجالات منفعتها الوظيفية. إن نظامًا مكوّنًا من دوغمائيات يمكن أن يكون بمثابة سفينة نوح، حيث تطوف الكنيسة آمنة فوق أمواج الطوفان في التاريخ. لكن الكنيسة يمكن أن تعاني من كسر في السفينة، إن لم تفتح نوافذها، وتطلق حمامتها للبحث عن غصن زيتون تقف عليه أو تعلق به. وقد يكون من الأفضل لها أحيانًا أن تحطَّ على جبل أرارات، وأن تُعِدَّ للروح الإلهي مذبحًا جديدًا ـ وهو المذبح الذي لا يقع على جبل جريزيم، كما أنه لم يصل إلى القدس بعد.

إن انحطاط المسيحية والبوذية باعتبارهما أصحاب النفوذ الأكبر على التفكير الحديث، يعود في جزء منه إلى أن كلًّا من الديانتين أقامت سدودًا بينها وبين الدين الآخر. ويرجع ذلك إلى التدقيقات اللاهوتية التي قام بها اللاهوتيون المتشددون من الطرفين. وهكذا،



وبسبب التعصب وضيق الأفق، بقي كل دين بعيدًا عن الآخر. وبدلًا من أن تعتني كل ديانة بالأخرى، وتعمّق معنى التلاقي؛ فإنَّ التعصب والانسداد، جعلا العلاقة بين الديانتين غير مثمرة. إن كلًّا من الديانتين عانت من زحف العلم، لأن كلًّا منهما ما كان عنده استعداد للتلاؤم. وهكذا فإن الفاعليات، والمسائل العلمية، ما جرى بحثها، أو ما أمكن ذلك. ولا شك أنَّ الطريقة كان يمكن أن تكون طريقة أو مدرسة الخبرة.

إن المشكلة الظاهرة تتعلق بكيفية تجنيب التصورات الروحية المشبوبة والحافلة بالحقائق، مصائر خسارة فاعليتها، عندما تكون هناك إمكانية لتعديل الدوغمائيات. إن الروح الديني أو العقل الديني مختلف عن الذكاء الجدلي. ولذلك فإن هذه التصورات التواصلية في الحياة الدينية، تلعب دورًا مهمًّا. وهي حاضرةٌ في أشكال العبادات والشعائر والقدَّاس، وفي التصورات الدينية الشعبية، وفي الفنون. ولا يستطيع الدين أن يمضي قدمًا بدونها. إنما لو فرضنا أنَّ تلك الدوغمائيات أو التصورات ظهرت بدون نقدٍ، أو من خلال العودة إلى المصادر الأصلية؛ فإنَّ ذلك يحوّلها إلى وثنيات. إن الاتهامات بين الفرق المسيحية بالوثنية، كثيرًا ما تبودلت بين اللاهوتيات المختلفة. وأقصد بذلك الكنائس البروتستانتية والكاثوليكية. وأنا أرى أن معظم هذه الاتهامات صحيحة بحق الجميع. إنَّ الاتهام بالوثنية هو نتاج الدوغما الجامدة. إنَّ التحدِّي يكمن في أن تبقى الدوغما على علاقة وثيقة بالمصادر الأصلية؛ وفي الوقت نفسه



أن تُصغي لمطالب الزمان والمكان؛ بيد أن ذلك ما أمكن تحقيقه غالبًا. إن كل الشخصيات المسيحية الكبرى عبر التاريخ أدركت هذا التحدِّي. وأودُّ أن أذكر من القدامى أوريجين من مدرسة الإسكندرية في بدايات القرن الثالث الميلادي، وتشابه مصيريهما يشير إلى تكأكؤ الكنيسة وعودتها أحيانًا إلى الوثنية الدوغمائية. إنما يكون على المرء الإشادة بالبابوية بأمرٍ يتصل بإرازموس، الذي لم يفقد طوال حياته العلاقة بالكنيسة[1]. وللأسف فإن إرازموس كان رجلًا طيبًا، لكنه لم يكن بطلًا. ثم إنَّ المؤسسة الكنسية في زمن الرينسانس ما كانت تتوافق وتطلعاته الفلسفية. وفي عهد ليو العاشر جاءت الخلافات بين الرهبان. وما جرى الحديث عن المسألة هنا، وقد كان ممكنًا اعتبار الموضوع فرصةً لبحث القضية من وجهة نظرٍ أكثر إثمارًا. لكن الفرصة الكبيرة ضاعت. وذلك لأن الموقفين المتخاصمين انصرفا لإنتاج نظم دوغمائية، زعموا أنها تنتج مقاييس للكون لا تتغير.

4 - طبيعة الله:

يشير التاريخ العام للتفكير الديني، باستثناء حقبة الإصلاح الديني التي كانت خاصة، أنَّ مساعي الإنسانية هدفت إلى استخدام الخبرة العامة المتعارف عليها لتعطي معارف أوضح مما أعطته الميتافيزيقا التي تستند إلى الخبرة أيضًا إنما بشكلٍ آخر.

(1) منح البابا عام 1534 رتبة الكاردينالية لإرازموس. وتوفِّي إرازموس عام 1536.



وفي محاولات كهذه، فإنه لا شيء تبعًا لوجوده الذاتي، يمكن أن يتخلَّف (عن مسيرته). إنما إذا تأمَّلنا (المبادئ العامة، الضابطة لكل المساعي والجهود، من أجل عرض الحقيقة بصيغةٍ واضحة، فإنه يكون علينا أن نعمل إضافات وتحويلات وتعميمات وتلاؤمات، من أجل أن نضمّ كل الخبرات في نظامٍ واحد.

أما العروض المبكرة، فإنها ما كانت بالضرورة خطأً، بل إنها بسبب تحديدات تافهة دخل عليها الغموض والاسوداد. ولذلك فإنها تعمد لنفي كل حقائق مضافة.

إنَّ كل المقولات الأساسية في الدين، والمتعلقة بطبيعة الله، ينبغي تأويلها بهذا المعنى. ولهذا، وبالنظر لهذه المقولات، حدثت وتحدث الانشقاقات الكبرى في التفكير الديني. وكمثال راديكالي على هذه المقولات، تأتي مقولة أنَّ الله هو (واضع) النظام غير الشخصي للكون، والمقولة الأخرى أنَّ الله هو الذات التي خلقت هذا الكون.

إنَّ التعريف العام ينبغي أن يجري التفكير فيه ضمن نظام ميتافيزيقي وصفي، وفي هذا الفصل الختامي لسلسلة المحاضرات، نطرح السؤال، ماذا يمكن قوله عن طبيعة الله، في نطاق وسياق الوصف الميتافيزيقي، والذي اخترناه هنا أساسًا للتفكر وكذلك ما شرحناه في المحاضرة السابقة.

عندما نقول إنَّ هذا الشيء حقيقي، فيجب أن يكون محدودًا. إنَّ



الشيء الحقيقي هو الشيء الذي يلفت الانتباه، ويمكن الإحساس به. وهو الشيء الذي يمكن إدراكه بالالتقاط على مراحل ومستويات من ضمن عناصر الكون. وهذه الحقائق هي التي تمكِّن من تحليله. وهذا التحليل (التركيب) هو الذي يمكن اعتباره إدراكًا حقيقيًّا. والإحساس والإدراك على مراحل يعني مرحلية وتفاوت أهمية العناصر المختلفة، من حيث إسهامها في جعل الشيء حقيقيًّا.

إنَّ التركيب (المستند إلى الإدراك والتحليل) يعني توحيد الحقيقي المتحقّق، مع الجديد الضروري للحَدَث الذي صار حقيقيًّا. لقد سميت عملية التركيب هذه التوحد بين العلّة الحقيقية وتداعياتها الجديدة. إنَّ العلّة (أو الأساس) تتكون من كل أشياء العالم وحقائقه، والتي صارت حقيقية كلّها، وبحسب أهمية علائقها جرت مرحلتها أو ترتيبها.

إنَّ التداعيات أو النتائج، تتكوّن من خلال إمكانياتها النظرية (أو المثالية؟)، والتي يجري ترتيبها بحسب علائق بعضها ببعض. إنَّ ترتيب أو مرحلة السبب الحقيقي أو العلّة الحقيقية، يترتّب على إبداع وحيوية واقعةٍ حقيقيةٍ ما، والتي تمضي مع الواقعة نفسها إلى صيغةٍ جديدةٍ أو شكلٍ جديد. وهذه الحيوية الإبداعية الجديدة التي جرى تأمُّلها لها موقعها المحدَّد في العالم، وهو الموقع الذي يظهر من خلال أصلها الأصيل. وليس هناك فرقٌ، إذا ما قلنا، إنَّ الترتيب يبدو من الموقع أو العكس. وعلى ذلك فإنَّ الصِّيَغ والأشكال المختلفة تعبّر عن الأمر ذاته.



إنَّ تراتبية الأشكال النظرية أو المثالية تبدو من خلال ترتيب أو تصنيف الأشياء الحقيقية. وهي توحِّد الأشكال إلى حدٍّ بعيدٍ مع الوقائع، والتي تثير إحساساتٍ متجددة، تتلاءم مع نموذجها، فتجعل من الممكن توقع نتيجة جديدة من الوقائع السابقة.

إنَّ عُمق القيمة يكون ممكنًا فقط، عندما تفعل الوقائع المتلائمة معًا. ولذا يكون من المطلوب وجود نوع من التناسب والتآلف، عندما يجري الحفاظ على العمق في المستقبل. بيد أنَّ التناسُب يعني المحدودية. ثم إنَّ صحة المحدودية هي أيضًا أساسية من أجل النموّ في الواقع.

إنَّ الإمكانيات غير المحدودة والإبداعية التجريدية، لا يستطيعان الإسهام في التسيير. فالمحدودية والأساس، والمترتبان على ما هو حقيقي، هما ضروريان، وينبغي أن يكونا مترابطين.

ولذلك فإن العملية كلّها، والتي يمكن في كل مرحلة اعتبارها واقعًا محدودًا، والتي تكون ناجمة عن العملية الإبداعية، تتطلبا ذاتًا مفردة محدودة. وهي التي تكون ضمن العلّة السابقة، وضرورية لدخول الصيغ النظرية أو المثالية، في العملية المحدودة للعالم المحدَث.

بيد أن العالم الواقعي الأول والكامل، ينبغي بالنظر للأحداث العمياء المتصلة بقدرات الإدراك، والتي تنتج عن العملية، وتكون ضرورية ـ أن يكون متمايزًا في تحققه. إنَّ هذه الأحداث هي التي



تبني العالم الفيزيقي وهذه الأحداث هي في جوهرها في حالة تجاوز أو تحول.

الله، وهو العلّة السابقة على التحول والتجاوز، ينبغي أن يحتوي بالحضور كل إمكانيات القيمة الفيزيقية. ومن خلال ذلك، أي من خلال الصيغ النظرية، وفي إدراك متّسق، تجري عملية تحقق المعرفة وانفصالها. وبذلك تصبح العمليات مفاهيم في تركيب العلم الشامل.

إنَّ حدود الله هي خيريته. ويتمثل عمق حقيقيته من خلال اتّساق القيمة. والله ليس غير محدود من كل اعتبار. ولو كان الأمر غير ذلك لكان خيّرًا أو شريرًا في الوقت نفسه. وهذا الامتزاج غير المحدود بين الشر والخير، يؤدي إلى المضيّ نحو العدم. إنه وجود متحقق ولذلك فهو محدّد.

والله متسمٌ بالكمال بهذا المعنى. لأن حضوره أو رؤيته تحدد كل إمكانيات القيمة. إنَّ هذه الرؤية الشاملة تؤدي إلى تقدير وملاءمة كل تفصيل، ولهذا فإن معرفته أو علمه للعلاقات بين إمكانيات القيمة من المتحقق في العالم الحقيقي مما أدرك تحققه، لا يُضاف إليه ولا يتأثر به. إنَّ هذا العالم النظري المتأكد من خلال الاتساق هو الله ذاته. وهكذا فإنَّ طبيعة الله هي المدرك الكامل المتحقق في أفق الصِّيَغ النظرية. لكنّ هذه الصِّيَغ لا تتحقق في عزلةٍ مطلقة، بل تكون عنصرًا أو عاملًا في خبرته المباشرة. والصِّيَغ النظرية هذه تتأكد باعتبار تحققها بوصفها عناصر في كل مخلوق من مخلوقات



الله، وجزءًا من خبرته الشاملة. فالله إذن هو حقيقةٌ كاملةٌ، تنبني على العلّة السابقة التي يشترطها كل فعلٍ إبداعي.

إنَّ عمق وجود الله يتجاوز عدميات الثناء والقوة. وهو يبعث في كل الآلام معنى القيمة، إنه الرفيق المثالي الذي يحوِّل كل ضياعٍ إلى حقيقةٍ حيّةٍ بداخل طبيعته. إنه المرآة التي يكتشف فيها كل مخلوقٍ قيمته واعتباره.

إن مملكة الله ليست هي الافتراق بين الخير والشر. بل هي التجاوز الذي ينتصر من خلاله الخير على الشر. ثم إنَّه من خلال هذا التحول ينقلب الشر إلى خيرٍ في العالم الواقعي. وذلك لأنَّ طبيعة الله الشاملة في الرؤية المثالية تحوُل دون كل الشر الحقيقي. وما يتبع ذلك يؤدي إلى إعادة بناء الخير حقًّا واعتبارًا.

من ضمن طبيعة الله معرفة الشر والآلام والإجحاف، إنما عندما يحصل ذلك يكون الشر قد جرى تجاوزُه. إنَّ كل واقعةٍ هي ما هي، واقعةٌ للاستمتاع، وللفرح، وللألم، وللمعاناة. وهي في توحُّدها مع الله، لا تعني خسارةً مطلقة. بل هي في جانبها الأعلى عنصرٌ أو عاملٌ غير فانٍ في سياق الأشياء الميتة. وما هو شرٌّ، يصبح حجر القاعدة في مفهوم الله المثالي.

إنَّ كل حدثٍ في جوانبه العليا يُمركزُ الله في العالم. ومن خلال ذلك تكتسب رؤيته الشاملة الأساس في الوقائع الحقيقية، وعلى هذا تتأكد النتائج التي يوجِّهها الله، الذي يحفظ العالم من تدمير



الشرّ له. إن القوة التي يحفظ بها الله العالم هي قوته الذاتية باعتباره المثال. وهو بذاته يهب العلّة الحقيقية، بحيث يتخذ كل فعلٍ خلَّاق منطلقه. إنَّ العالم يحيا على أساس تجسيد الله في ذاته.

إنه يمثّل العالم (يجعله مثالًا)، لأنه أمرٌ قائمٌ في طبيعة الأشياء. ووجوده ليس متفرعًا عن العالم. بل هو الواقع الحقيقي، الذي لا ينفصل عن العناصر المصوغة.

وهو في الوقت ذاته له طبيعته، والتي هيَ عبارة عن الاتساق المُدْرك في الكون الشامل الذي تتحقق فيه عمليات واقعية ـ إنه عالمٌ دوّار وحقيقي، لأنَّه هو النظامُ ذاته.

ولذا فإنَّ الصيغ المجرّدة هي العنصر الرابط بين الله والعالم الحقيقي. إنَّ هذه الصيغ مجردة وليست حقيقية، لأنها لا تمثل القيمة الحقيقية. فالأشياء الواقعية تعني دائمًا الذوبان في إمكانيات الإدراك. إنَّ الله هو هذا الامتزاج المدرك، وهو يشمل مفهوم كل الأشياء وإمكانياتها والتي تترتب في هرميةٍ متّسقة. إنَّ كلَّ حدثٍ حقيقي في العالم الحَدَثي تمثّل مزيدًا من الذوبان. والصِّيَغ لا تتبع الله مباشرةً، بل تتبع الحدث. وبدون هذه الصيغ والأشكال لا تكون هناك لله ولا للعالم الحقيقي وصفيةٌ عقلانية. بدون الله ليس هناك عالم حقيقي. وبدون العالم الحقيقي بإبداعيته لا يمكن صوغُ إيضاح عقلاني للرؤية المثالية، التي يكوِّنها الله.

إنَّ كلَّ حدثٍ حقيقي يصنع إبداعًا صادرًا عنه، وفي رؤيةٍ مضاعفة



فإنه يصنعُ طبيعةً واضحة. فمن جهة يعمل باعتباره واقعًا يتكون من علاقته المعقدة بالعالم، ويكون تارةً خيرًا وتارةً شرًّا، يصبح علّةً للإبداع الذي تترتب عليه نتائج جديدة تمتزج وتكون دفعًا حرًّا. ومن ناحيةٍ ثانيةٍ تكون العاقبة المثالية في طبيعة الله متحولةً ومضافة مثلما هي في رؤيته. فالله إذن في العالم هو المنظر أو المشهد الضروري للطريق، التي تقود إلى العمق الواقعي.

5 - الاستنتاجات:

الله هو الفاعل في العالم. واستنادًا إلى هذه الفعالية تتحدد غاياتنا وأهدافنا، التي تكون في وعينا ومن أجل مصالحنا بدون استباقٍ ولا افتئات. إنه العنصر أو العامل في الحياة، والذي يقدر على إصدار أحكامٍ تتجاوز وقائع الوجود إلى قيمة الوجود. إنه الذات أو الفاعل الذي يَقدر على مدِّ رؤانا عن القيم الخاصة بنا إلى قيم تتعلق أيضًا بالأكثرين. وهو العالم الفاعل القادر على تحويل تلك القيم التي يحملها الآخرون إلى قيمٍ لنا أو تختص بنا أيضًا.

إنَّه العنصر الرابط في هذا العالم. والوعي الذي يكون لدينا فرديًّا، يصبح لديه كونيًّا. والمحبة التي تكون لدينا جزئية ومتميزة لجهة، هي لديه شاملة. وبدون الله لا إمكان لقيام العالم واستمراره. وذلك لأنّ التلاؤم مع الفردية يصبح غير ممكن. إنَّ قَدَرَه وقضَاءَهُ في هذا العالم هو الإنجاز النوعي. وقَدَرُهُ وغاياته ومقاصده تتجسد دائمًا في المثالات الخاصة، والتي تكون مهمة في الموقف الحقيقي للعالم. وعلى ذلك فإنَّ كل كمالٍ في العالم



لا يخضع للموت، لأنَّ الكمالات كما هي الآلة، تشكّل المثالات الحقيقية، التي هي الله. إنَّ كلَّ فعلٍ يترك العالم مع أثرٍ عميقٍ أو ضعيفٍ من الله. ثم يمضي مع عرضٍ واسعٍ أو ضيّقٍ من القيم المثالية في علاقاته بالعالم.

إنَّ الله ليس هو العالم، بل هو قيمةُ العالم ومعناه. وإذا جرَّدْناه من مسار الأحداث، تصبح للقيمة فاعليةٌ ميتافيزيقية ضرورية. وبدونها لا يعود هناك تقديرٌ للحدود، التي تكون ضرورية للاكتمال. إنما في العالم الحقيقي فهو يواجه ما هو حقيقي، مع ما هو ممكنٌ في القيمة ولها. وهكذا فإنه يحلُّ (إشكاليات) كلَّ الأشياء غير المحددة.

إنَّ المسار الزماني هو رحلةُ العالم باتجاه جمع الأفكار الجديدة وتحويلها إلى وقائع حقيقية. إنَّ هذه المغامرة تمضي إلى أعلى وإلى أسفل. إنَّ كلَّ الأشياء التي لا تتطور إلى المراحل العليا لا تستطيع التماسك وتمضي في مصيرها الضروري نحو التداعي والانهيار. إنها تتداعى وتتصدع لأنها تحمل معها أحداث الواقع الملوَّثة، ويُسهم ذلك في إفشال الصيغ الجديدة التي كان ينبغي أن تثمر في مجال إدراكات الإسهام، والتي صنعت تاريخه الماضي. إنَّ الكون يُظهر بُعدين: فمن جهة يتفكك فيزيقيًّا، ومن جهة أخرى يتطور إلى أعلى روحيًّا.

هكذا يمضي التطور ببطء، يخرج عن قدراتنا في مراقبته بمقاييسنا الزمانية. وهو ينتج شروطًا خلَّاقة جديدة، يصبح في ظلّها العالم



الفيزيائي، كما نعرفه في الحاضر، معروضًا بطرائق غير واضحة، لا يمكن التمييز بينها وبين العدم.

إنَّ نظام العالم اليوم، ناجمٌ عن ماضٍ لا يمكن تصوره. وهو سيحفر قبره بطرائق في مستقبل لا يمكِن تصوره أيضًا. والذي يبقى هو الآفاق غير المستنفدة للأشكال المجردة، والإبداعيات بطبائعها المختلفة، والتي من خلال مخلوقاتها يُعاد دائمًا تحديدها ويحضر الله (في كل تلك العمليات) وهو الذي بحكمته يشترط على، ويحدد كل أشكال النظام.

